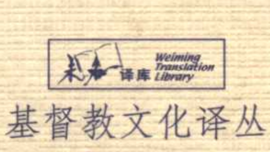


基督教文化译丛

〔英〕约翰·德雷恩 (John Drane) 著

北京大学出版社

新约概论

Introducing the New Testament

未名译库·基督教文化译丛

新约概论

〔英〕约翰·德雷恩 著
胡 青 译



著作权合同登记 图字 01-2003-7254

图书在版编目(CIP)数据

新约概论/(英)德雷恩著;胡青译.—北京大学出版社,2005.6

(未名译库·基督教文化译丛)

ISBN 7-301-07851-X

Ⅰ.新… Ⅱ.①德…②胡… Ⅲ.圣经-概论 Ⅳ.B971-2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 096653 号

书　　名:新约概论

著作责任者:〔英〕约翰·德雷恩 著 胡 青 译

责 任 编 辑:游冠辉 刘 峣

标 准 书 号:ISBN 7 301-07851 X/C·0288

出 版 发 行:北京大学出版社

地　　址:北京市海淀区成府路 205 号 100871

网　　址:http://cbs.pku.edu.cn 电子信箱:zpup@pup.pku.edu.cn

电　　话:邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62765014

排 版 者:兴盛达打字服务社 82715400

印 刷 者:北京大学印刷厂

890 毫米×1240 毫米 A5 19.625 印张 566 千字

2005 年 6 月第 1 版 2005 年 11 月第 2 次印刷

定　　价:29.00 元

基督教文化译丛

○基督教概论（已出）
An Introduction to Christianity

○基督教神学思想史（已出）
The Story of Christian Theology

○基督教会史（已出）
Church History in Plain Language

○基督教文学经典选读（已出）
Christian Literature: An Anthology

○基督教对文明的影响（已出）
Under the Influence

○约瑟夫著作精选（已出）
Josephus:The Essential Works

○优西比乌早期教会史
Eusebius :The Church History

○基督教与西方思想（卷一）（已出）
Christianity and Western Thought Vol.1

○基督教与西方思想（卷二）（已出）
Christianity and Western Thought Vol.2

○圣经的历史
The Bible:A History

○旧约概论（已出）
Introducing the Old Testament

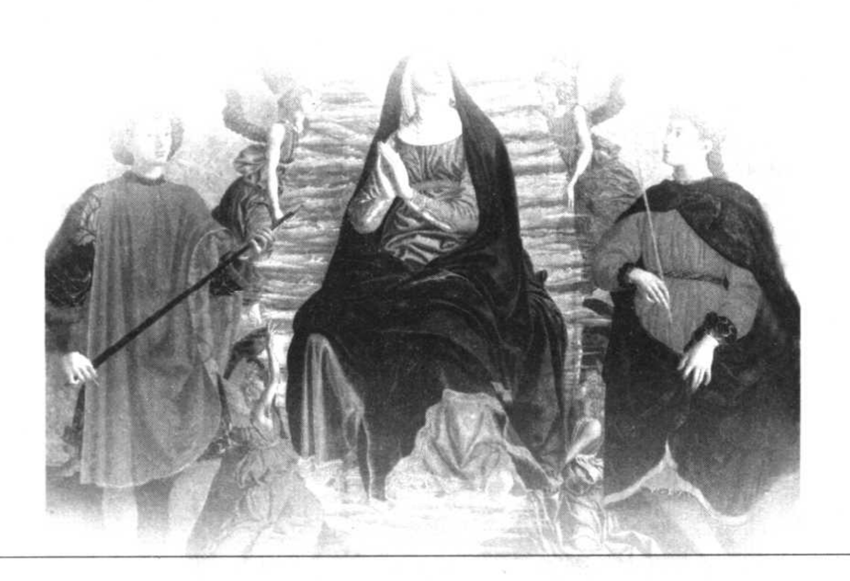
●新约概论（已出）
Introducing the New Testament

丛书策划：游冠辉
孙　毅
责任编辑：游冠辉
刘　峣
封面设计：钟　嵘

作者简介

约翰·德雷恩(John Drane)，苏格兰阿伯丁大学(University of Aberdeen)实践神学教授，美国富勒神学院(Fuller Theological Seminary)新约副教授。

著有*Introducing the Old Testament*, *The Bible Phenomenon*, *Faith in a Changing Culture*等。



基督教文化译丛

〔英〕约翰·德雷恩 (John Drane) 著

北京大学出版社


新约概论
Introducing the New Testament

丛书策划：

游冠辉　孙　毅

基督教文化译丛学术顾问（按姓氏笔画顺序排列）：

王忠欣　清华大学客座教授
王晓朝　清华大学教授
许志伟　北京大学客座教授
李秋零　中国人民大学教授
何光沪　中国人民大学教授
杨慧林　中国人民大学教授
张庆熊　复旦大学教授
张祥龙　北京大学教授
卓新平　中国社会科学院宗教所研究员
罗秉祥　香港浸会大学教授
赵敦华　北京大学教授
温伟耀　香港中文大学教授

《未名译库》出版前言

百年来，被誉为最高学府的北京大学与中国的科学教育和学术文化的发展紧密地联系在一起。北大深厚的文化积淀、严谨的学术传统、宽松的治学环境、广泛的国际交往，造就了一代又一代蜚声中外的知名学者、教授。他们坚守学术文化阵地，在各自从事的领域里，写下了一批在中国学术文化史上产生深远影响的著作。同样，北大的学者们在翻译外国学术文化方面也做出了不可估量的贡献。

1898年6月，早在京师大学堂筹办时，总理衙门奏拟的《京师大学堂章程》第五节中就明确提出“开设编译局，……局中集中中西通才，专司纂译”。1902年1月，光绪发出上谕，将成立于1862年，原隶属于外务部的同文馆，归并大学堂。同年4月，京师大学堂管学大臣张百熙奏请光绪，“推荐精通西文，中学尤有根底”的直隶候补道严复，充任译书局总办，同时又委任林纾为译书局笔述。也在这一年，京师大学堂成立了编书处，任命李希圣为编书处总纂。译书局、编书处的成立和同文馆的并入，是北京大学全面翻译外国图书和从事出版活动的开始，也是中国大学出版活动的开始。1902年，是北京大学出版社的创设之年。

辛亥革命以前，京师大学堂就翻译和出版过不少外国的教科书和西学方面的图书。这批图书，成为当时中国人睁眼看世界的重要参考书。从严复到蔡元培、蒋梦麟、胡适等校长执掌北大期间，北大更是以空前的热忱翻译了大量的外国作品。二三十年代，当年商务印书馆出版的“汉译世界名著丛书”及“万有文库”中的许多译者来自北大。一百年来，在北大任教过的严复、林纾、鲁迅、周作人、杨昌济、林语堂、梁实秋、梁宗岱、朱光潜、冯至、曹靖华、金克木、马坚、贺麟、洪谦、宗白华、周一良、齐思和、唐钺、刘振瀛、赵萝蕤、杨周翰、郭麟阁、闻家驷、罗大冈、田德望、吴达元、高名凯、王力、袁家骅、岑麒祥等

老一辈学者，以及仍在北大任教的季羡林、杨业治、魏荒弩、周辅成、许渊冲、颜保、张世英、仲跻昆、刘安武、桂裕芳、蔡鸿滨、厉以宁、朱龙华、张玉书、范大灿、王式仁、陶洁、顾蕴璞、罗芃、赵振江、赵德明、杜小真、申丹等老中青三代学者，在文学、哲学、历史、语言、心理学、经济学、法学、社会学、政治学等社会科学与人文科学领域里，以扎实的外语功力、丰厚的学识、精彩的文笔译介出了一部又一部外国学术文化名著，许多译作已成为传世经典。在他们的译作中体现了中国知识分子对振兴中华民族的责任和对科学文化的关怀，为我们民族不断地了解和吸收外国的先进文化架起了一座又一座的桥梁。

值此北大出版社建立100周年之际，我社决定推出大型丛书"未名译库"(Weiming Translation Library)。"译库"为综合性文库。文库以学科门类系列及译丛两种形式出版。学科门类系列包括：哲学与宗教系列、文学与艺术系列、语言与文字系列、历史与考古系列、社会学与人类学系列、传播与文化系列、政治学与国际关系系列、经济与管理系列等；译丛为主题性质的译作，较为灵活，推出的有"经济伦理学译丛"、"新叙事理论译丛"、"心理学译丛"、"基督教文化译丛"等等。"未名译库"为开放性文库。未名湖是北大秀丽风光的一个象征，同时也代表了北大"包容百川"的宽广胸襟。本丛书取名为"未名译库"，旨在继承北大五四以来"兼容并包"的学术文化传统。我们将在译库书目的选择(从古典到当下)和译者的遴选上(不分校内校外)体现这样一种传统。我们确信，只有将人类创造的全部知识财富来丰富我们的头脑，才能够建设一个现代化的社会。我们将长期坚持引进外国先进文化成果，组织翻译出版，为广大人民服务，为我国现代化的建设服务。

由于我们缺乏经验，在图书的选目与翻译上存在不少疏漏，希望海内外读书界、翻译界提出批评建议，使"未名译库"真正能成为一座新世纪的"学术文化图书馆"。

《未名译库》编委会

2002年3月

“基督教文化译丛”总序

基督教文化是人类文化的重要组成部分之一。基督教从创立至今已经有两千年的历史。在这两千年的历史中，基督教从它的发源地巴勒斯坦扩展到全世界各地，成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千年来，基督教一直在塑造着人类的文明，影响着它传到之处的文化。在这个过程中，基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合。

由于基督教文化在西方已成为主流文化，人们常常把基督教看作西方人的宗教。事实上，基督教发源于东方的巴勒斯坦地区。基督教最初传入欧洲的时候，与希腊罗马文化格格不入，在文化上受到强烈的抵制。经过两个多世纪的相摩相荡，基督教才与希腊罗马文化逐渐融合，并最终进入西方文化的主流。如今，基督教已经成为西方文化重要的组成部分，渗透在西方文化的各个领域。从某种意义上可以说，不了解基督教，也就不能真正理解西方文化。

然而，基督教并不仅仅属于西方。基督教在西方之外的许多地区正在日益产生重要的影响。基督教传入中国的时间可以追溯到唐朝。早在公元 635 年，聂斯脱利派传教士就把基督教带到了中国，当时称为景教。在元朝，基督教再次传入中国，当时称为也里可温教；明清时有天主教；19 世纪初，新教开始传入中国。从基督教传入中国到现在，已有十几个世纪。在这十几个世纪中，基督教与中国文化产生了多次的碰撞，但始终没有真正进入中国主流学术文化界的视野。由于历史的原因，在 20 世纪相当长的一段时间里，基督教在中国常常被视为帝国主义侵华的工具或反科学、反理性的迷信而遭到抵制。

改革开放以来，随着我国宗教政策的落实和国际文化交流的不断深入，尤其随着冷战结束后宗教在文化冲突与融合中所占地位的日益突出，人们对基督教的认识也发生了改变。从 20 世纪 80 年代末开始，基督教在中国的思想文化界引起了越来越多人的关注。近

年来，许多大学成立了宗教系和基督教研究所。

在这种形势下，为了满足中国学人了解和研究基督教的需要，我们推出了这套“基督教文化译丛”。这套译丛旨在从学术的角度对基督教及其对文化的影响进行全面的介绍。基督教的中心信息是什么？基督教的典籍圣经是如何形成的？基督教的基本教义是什么？基督教在历史中经历了哪些发展阶段？基督教对人类文化产生过什么样的影响？基督教为什么能产生如此大的影响？这些问题不仅仅是基督教学者研究的问题，也是许多普通文化人关心的问题。这套译丛有两个侧重点：一方面，它将从基督教的典籍圣经、基督教的核心人物耶稣基督、基督教的历史、基督教的教义、基督教的神学思想等方面对基督教进行尽可能全面的介绍；另一方面，它将着力于体现基督教与文化的关系，其中包括基督教对西方哲学、文学、伦理学、艺术、教育、法律等方面的影响。

我们力求选择各个领域中较有影响的学术著作，使它们能够较为深刻地体现基督教信仰的本质，较为全面地展现基督教文化的精髓。为了满足更多读者的需要，译丛尽可能选择具有较强可读性、能被一般受过教育的读者所理解的著作。我们相信，这套译丛能帮助中国学人更深入地了解基督教及其对人类文化的深刻影响。

游冠辉　孙　毅

2003年7月于北京

未 名 译 库

哲学与宗教系列

哲学实践:实用主义和哲学生活	〔美〕理查德·舒斯特曼等	16.00 元
当代西方宗教哲学	〔美〕迈尔威利·斯图沃德	42.00 元
世界宗教	〔英〕尼尼安·斯马特	40.00 元
基督教信念的知识地位	〔美〕阿尔文·普兰丁格	36.00 元
重返理性	〔美〕凯利·克拉克	10.00 元
上帝是否存在?	〔英〕理查德·斯温伯恩	10.00 元

基督教文化译从

基督教神学思想史	〔美〕奥尔森	42.00 元
基督教概论	〔英〕麦格拉思	26.00 元
约瑟夫著作精选	〔美〕保罗·梅尔	26.00 元
基督教文学经典选读	〔美〕麦格拉思	50.00 元
基督教对文明的影响	〔美〕施密特	24.00 元
旧约概论	〔英〕德雷恩	25.00 元
基督教会史	〔美〕雪莱	34.00 元
基督教与西方思想(卷一)	〔美〕科林·布朗	28.00 元
基督教与西方思想(卷二)	〔美〕史蒂夫·威尔肯斯等	27.00 元
新约概论	〔英〕德雷恩	29.00 元

语言与文字系列

现代语言学教程	〔美〕霍凯特	38.00 元
文字的产生与发展	〔俄〕伊斯特林	34.00 元
中国语历史文法	〔日〕太田辰夫	30.00 元

经济伦理学丛书

经济伦理学	〔美〕理查德·乔治	38.00 元
金融伦理学	〔美〕博特赖特	16.00 元
国际经济伦理	〔美〕乔治·恩德勒	28.00 元
环境伦理学	〔美〕贾丁斯	18.00 元
地方智慧与全球经济伦理	〔美〕金黛如	20.00 元

信息与技术和企业伦理	〔美〕理查德·乔治	20.00 元
会计伦理学	〔美〕罗纳德·杜斯卡等	20.00 元
新叙事学理论译丛		
解读叙事	〔美〕希利斯·米勒	15.00 元
虚构的权威——女性作家与叙述声音	〔美〕苏珊·S. 兰瑟	18.00 元
新叙事学	〔美〕戴卫·赫尔曼	18.00 元
作为修辞的叙事:技巧,读者,伦理,意识形态	〔美〕詹姆斯·费伦	15.00 元
后现代叙事	〔美〕马克·柯里	15.00 元
文学理论与文学研究系列		
当代马克思主义文学批评	〔英〕弗朗西斯·巴尔赫恩	18.00 元
文学批评理论——从柏拉图到现在	〔英〕拉曼·塞尔登	33.00 元
镜与灯——浪漫主义文论及批评传统	〔美〕M. H. 艾布拉姆斯	25.00 元
当代叙事学	〔美〕华莱士·马丁	20.00 元
影视艺术译丛		
电影艺术——形式与风格(第 5 版)	〔美〕大卫·波德维尔	58.00 元
世界电影史	〔美〕克里丝汀·汤普林	68.00 元
电影的形式与文化	〔美〕罗伯特·考克尔	42.00 元
历史与考古系列		
古代的国家——起源和统治形式	〔德〕罗曼·赫尔德克	25.00 元
当代西方学术前沿丛书		
跨国资本时代的后殖民批评	〔美〕阿里夫·德里克	18.00 元
* 全球化的文化建构	〔美〕弗雷德里克·詹姆逊	
* 民族叙述与文化定位	〔美〕霍米·巴巴	
* 图像的转折:文学批评的新方向	〔美〕W. J. T 米切尔	
* 齐泽克跨文化读本	〔斯洛文尼亚〕齐泽克	
* 理解文化——从社会学与人类学角度	〔美〕罗伯特·尤林	
桑塔亚纳作品集		
* 常识中的理性	〔美〕桑塔亚纳	
* 社会中的理性	〔美〕桑塔亚纳	
* 科学中的理性	〔美〕桑塔亚纳	

打 * 号的即将出版。

目　录

第一章　故事的开始

新约圣经记载了世界上最令人瞩目的宗教和社会运动的兴起。在当时，早期基督徒被指责用他们所传讲的福音搅乱了天下（使徒行传 17:6），他们影响了历代的后来人。新约的 27 卷书包括讲述他们事迹的故事，记录他们活动的报道，以及一些书信和其他应时而作的作品，这些作品是这群富有革新精神的人们在把福音传给当时他们所知之地极的过程中创作的。它向人们展示了一部独特的历史档案。这不是一部通俗化、加工了的作品：它见证了早期基督徒在思考耶稣那独特的生命和传道工作的重要意义时所产生的争论和不同见解，书中甚至对耶稣本人的生平故事的描述也不尽相同，通过四个不同作者的视角，每个作者对于所描述事件的含义都持有独特的见解。

可以毫不夸张地说，古代典籍中，找不到任何一本书能像新约圣经那样对世界文明产生如此深远的影响。新约中的一些段落，例如耶稣的登山宝训（马太福音 5—7）或保罗赞美爱的诗篇（哥林多前书 13），被称为极其出色的文学作品，即使对于那些几乎无暇顾及其本质含义的读者也是如此。更令人惊奇的是，新约作者都是相当质朴的平常人。他们当中最多也就一两个人可能受过一点正规的希腊教育，他们的部分作品（例如马可福音）在古代文学作品中，可能不会受到很高的评价。但是这丝毫不影响全世界千百万人持续不断地阅读新约的兴趣，他们从书中发现了日常生活的力量。这本书具有一种大能，那就是它能够用一种相当与众不同的方式，甚至可以说是独一无二的方式，对不同文化、不同时代的人说话。该书是在古罗马帝国偏僻的地方写成，作者是受压制遭迫害的少数民族，然而它依然向寻求真理的人传递着信息，其能量超越了时空。

新约中的内容看似分散，毫无关联。像一个小型图书馆，包含了各种类型的文学作品，由不同的作者在公元1世纪的各个时期写就。虽然有这么多的不同，但是整本新约却只有一个中心，这些书都属于同一个故事。它们反映了基督耶稣的早期信徒们的热心和献身，不仅如此，他们宣称基督耶稣的故事是所有历史的综合叙述——它是这样一个大故事，使人类日常经历和见解的种种小故事被赋予了意义。通过对这个人的信靠，新约的作者们发现他们个人经历的点点滴滴变成了比他们所能够想像的更为荣耀的事情。他们不惜付出受苦和死亡的代价，决心将耶稣舍己救人的故事公之于世与世人分享。在他们的作品背后，他们所分享的是这样的一个信息，即耶稣才是找到关乎生命的真理和意义的道路。在他们所叙述的各自的信仰经历背后站着的，是一位举世瞩目的人物——拿撒勒人耶稣。

从拿撒勒人耶稣到早期基督教

耶稣于公元前4年出生在一个犹太家庭中，对于一个没有受到正规宗教教育的人而言，耶稣因其宗教训诲而出名(马太福音2:1；路加福音2:1—7)，这是极不寻常的。他受到世人注意不过是三年多一点的时间，然后被钉在罗马人的十字架上结束了短暂的一生(路加福音23:33)。但是在这短暂的时间里，他却传递了一个不仅大大影响了当时的人民，而且也影响了整个世界历史的信息。

从某种意义上讲，耶稣的生平在他所居住和做工的巴勒斯坦地区并没有什么特别引人注目之处。那里有成百上千的教师(“拉比”)，他们都是有特别恩赐和见解的男人(拉比中从来没有女人)，通常都会有一群门徒聚集在他们周围，在他们死后，门徒们会继续将他们的教导传扬下去。新约福音书中所描述的耶稣也采用了同样的方式。他有十二个特殊的门徒，向他们传授他教导中的精义(马太福音10:1—4)，书中也不止一次地提到过有成千上万的人涌来听他讲道(马可福音6:30—44；8:1—9)。但是，耶稣与其他拉比截然不同的是，他的教导不仅仅对加利利海内陆岸边的那些没有文化的农民产生了巨大的影响，而且在他死后很短的时间内，他的为人及其教导所

产生的深远影响远远超出了巴勒斯坦地区。

一个崭新的信仰

耶稣被钉十字架后20年内，可以说罗马文明的每一个重要城市至少都有一群耶稣的信徒。彼得在耶路撒冷第一次公开讲道时，听众中有不同国籍的人，好像对古代那些主要城市进行了一次点名："我们帕提亚人、玛代人、以拦人和住在美索不达米亚、犹太、加帕多家、本都、亚细亚、弗吕家、旁非利亚、埃及的人，并靠近古利奈的利比亚一带地方的人，从罗马来的客旅中，或是犹太人，或是进犹太教的人，克里特和阿拉伯人……"(使徒行传2:9—11)此处的描述显然不单单是愿望式的想法，因为在此后很短的时间内，我们就有确实的证据证明在罗马、歌罗西、以弗所、腓立比、叙利亚的安提阿以及其他地中海城市出现了基督教群体的繁荣，还不用说那些更加遥远的地方，如埃塞俄比亚、拜占廷以及埃及的亚历山大(使徒行传8:26—39)。



在加利利湖上打鱼：耶稣的大部分门徒都是来自加利利乡村的普通百姓。

不久，甚至在罗马城里，耶稣的这些新信徒们的影响力也日益

扩大。在公元49年的有关事件的记载中，也就是在耶稣死后还不到20年，罗马的历史学家苏维托尼乌斯(Suetonius)描述了一系列暴乱，这些暴乱导致罗马皇帝克劳狄(Claudius)将犹太人驱逐出了罗马城。根据他的记载，导致所有暴乱的原因是一个叫做“基里斯督”(Chrestus)(苏维托尼乌斯，《克劳狄传》25.4)的人。关于苏维托尼乌斯所认为的这个基里斯督到底是什么人物有很多的争论，但是他所描述的事件是由于那些罗马犹太人的教导而引起这一点却没有什么可怀疑的。那些罗马的犹太人成了耶稣的信徒，为耶稣是他们所盼望的“弥赛亚”(希伯来文，相当于拉丁语的Christus，希腊语的Christos，因此最终成了通常所说的“耶稣基督”)而欢欣鼓舞。

敌　对

此后不久，罗马世界的公众舆论将注意力转到了耶稣的门徒们身上，用耸人听闻的话语描绘他们的行为，不仅将他们说成宗教思想怪异的人，而且说他们的存在威胁到罗马国家安全与稳定。

> 基督徒在他们自己中间形成了秘密的社团，它们存在于法律之外……这个稳秘组织的基础就是反抗和反抗所带来的与日俱增的利益……他们图谋诡计。他们的聚会包括带有庄严的宗教仪式的晚间聚会，以及过度放纵的狂欢……他们蔑视庙宇，视它们如同坟墓。他们蔑视诸神，嘲笑我们神圣的仪式……这些邪恶的阴谋分子的可憎恶的聚集处，野草般在世界各地蔓延……崇拜一个被钉死的罪犯和罪犯被钉在上面的那个木头十字架就是为那些迷失的人和堕落的人竖立圣坛(奥利金，《驳塞尔修斯》8.17；3.14；费利克斯，《屋大维》8.4；9.1—6)。

基督徒自己自然不这样看。这些引发如此社会巨变的男人和女人们，根本不是在拜一个“被处死的罪犯”，他们坚定地认为他们的耶稣没有死，而是真实地活着，无论他们往哪里去，耶稣都与他们同在(使徒行传2:32)。这可能是保证整个基督教运动具有持久影响力的一个关键因素。因为他们相信耶稣没有死，而是确实地活着，因此

他的首批门徒们毫无畏惧地传扬他的福音信息。受鞭打、下监牢、遇海难以及各种各样的逼迫，在早期教会中是再普通不过的事情了(使徒行传 12:1—5;哥林多后书 11:23—27)。但是他们不懈努力所产生的壮观果效甚至使得这些苦难都变得价值非凡。

改变世界

当然，我们是带着后知后觉的智慧来回顾这些事情的。我们知道，当时教会确实存留下来，而且还扩展开来。但是如果我们把自己放在耶稣早期门徒的位置上来看，很显然他们的成功在当时绝对不可预见。实际上正相反，因为按照正常的标准，当时所有的事情都是对他们不利的。耶稣本身是一个犹太人，起初的那些门徒也是犹太人。虽然在罗马帝国的部分圈子内，犹太人的信仰受到尊敬，但是反犹太主义仍然很普遍。他们尤其鄙视那些居住在巴勒斯坦地区的犹太人，因为这些犹太人被罗马人视为不可理喻的、狂热的、不稳定的族类。此外，耶稣及其门徒们来自加利利乡村，社会地位很低。对于这样的人来说，他们甚至很难有机会在他们自己的宗教中心耶路撒冷听道，更不用说在这样一个远超过他们有限经验的更广大的世界中与博学的希腊人和罗马人有效地交流了。但是这却正是他们所做的，一场肇始于罗马文明世界边缘乡村的自发运动，突然变成了罗马帝国生活中心一股重要的社会、政治和宗教力量。那么他们的秘诀是什么？耶稣及其教导到底意味着什么？——为什么他的门徒一定要将他的福音传到地极？他们为什么不呆在自己的土地上，只是将它作为犹太教的改革运动？这些来自巴勒斯坦偏僻地区的山里人是如何将耶稣的福音如此成功地传给那些生活在意大利和希腊古老城市中的文明人的？

要找到这些问题的答案，我们首先需要了解他们当时所生活的世界。

希腊传统

一种文化不可能没有起源。我们都是历史的继承人。在早期基



亚历山大大帝(公元前356—前323年),其希腊化政策为基督教的传扬创造了便利条件。

督徒生活的时代,行政管理和政府的外在表现形式都是罗马帝国式的,但是它的文化之根却来自全然不同的一个世界。人们讲话和思考的方式,他们的雄心和成就,他们的希望和恐惧都可以追溯到罗马以前的时代。因为虽然罗马人技艺精湛,在所到之处道路和供水系统建设令人瞩目,但是罗马帝国潜在的意识形态实际上起源于耶稣之前300年左右的亚历山大大帝时期(公元前356—前323年)。

亚历山大几乎是一夜成名。他本来是马其顿王国一个不为人知的地区长官的儿子,但是他是一位非凡的帅才,在很短的时间内,打败了远比他强大的敌人,为自己在地中海地区创立了无可争议的世界之王的地位。伟大的波斯帝国败在他的军队手下,埃及,甚至更遥远的东方国家都是他的手下败将。他首次大败波斯后不到十年就一命呜呼,死时年仅33岁。当时他的帝国已经从西方的希腊扩展到了东方的印度次大陆。

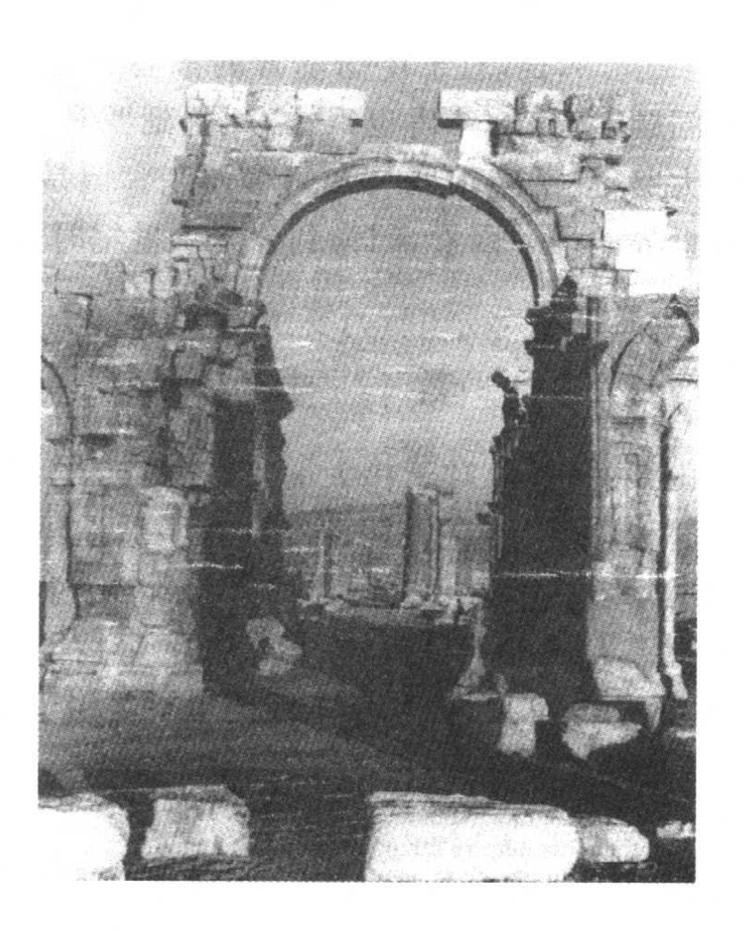
从政治上说,他的帝国在他死后就不再完整。他的将军们经过一番争吵之后,将他的领土瓜分了。三百多年之后,这些版图最终重新联合起来,罗马人屋大维(公元前63—公元14年)终于将地中海东端地区纳入自己帝国的版图。

希腊精神

屋大维是位杰出的战略家,但是他的成功还是要感谢这样一个事实,即他所占领的国家几乎已经具有相当广泛的文化统一性。虽然有着不同的民族传统,但是整个地中海地区的人民却深深意识到他们是一个更广大的世界的一部分。在地中海的东部和西部,人们的希望相同,受教育的机会相似,对生命的理解也大同小异。他们甚至使用同一种语言:希腊语。

所有这一切要感谢亚历山大大帝的天才。与很多独裁者不同,亚历山大大帝并不仅仅为权力而行使权力。他不是一个粗野的、没

有文化的人。年轻的时候，他曾经师从希腊著名思想家亚里士多德，他从来没有忘记自己所学习的东西。亚历山大非常热爱他本国的文化。他确信希腊的生活方式已经达到文明的顶峰。因此，他决心与全世界分享这一文化。他采取措施，让希腊的习俗、宗教、思想，甚至语言，在他所统治的国土上通行。城市的建设都采取希腊风格，有希腊式的庙宇、剧院和竞技场所。这种生活方式——“希腊方式”——在亚历山大大帝死后持续了一千多年，并对西方文化后来的发展产生了深远的影响。在早期的几个世纪中，基督教会无法忽视这个巨大的文化与意识形态的上层建筑。教会的领袖最终发现他们自己不得不从希腊世界观的角度来说明，甚至重新界定他们的信仰，这样做的结果至今仍影响着基督教会。



位于叙利亚巴尔米拉(Palmyra)的凯旋门。在基督教传播最为迅速的那些希腊化城市中都能发现这种结构的建筑。

每个特定国家接受希腊文化的程度自然是各不相同。有时候，变化只是表面的。当地的男神女神，名字可能被改成了希腊式的，但



在色雷斯国王律西马古(Lysimachus)于公元前306—前281年铸造的钱币上,亚历山大大帝被描绘成神。

是对它们的崇拜仪式仍然与以往一样。此外,普通的劳动人民几乎没有什么时间来参与哲学辩论和竞技活动,只有那些统治阶级才参与此类活动。统治阶级也是最经常使用希腊语的人,因为这意味着他们无需费时学习各种语言就可以进行国际交往了。但希腊文化的影响比比皆是,它以这样或那样的方式渗透到社会的各个层面。

正是在这样一个希腊文化主导的世界,基督徒们开始传讲福音。当时的世界,无论从面积大小方面,还是从文化多样性方面而言,对于传扬基督的福音都是容易的。因为语言上不存在问题,文化的障碍也很小,而且到罗马帝国时代,已经修建了很多的大路,漫游整个罗马帝国很便利。但是这些并不是形成早期基督徒世界的惟一因素,因为到公元1世纪时,许多人还有其他的关注点。

哲　学

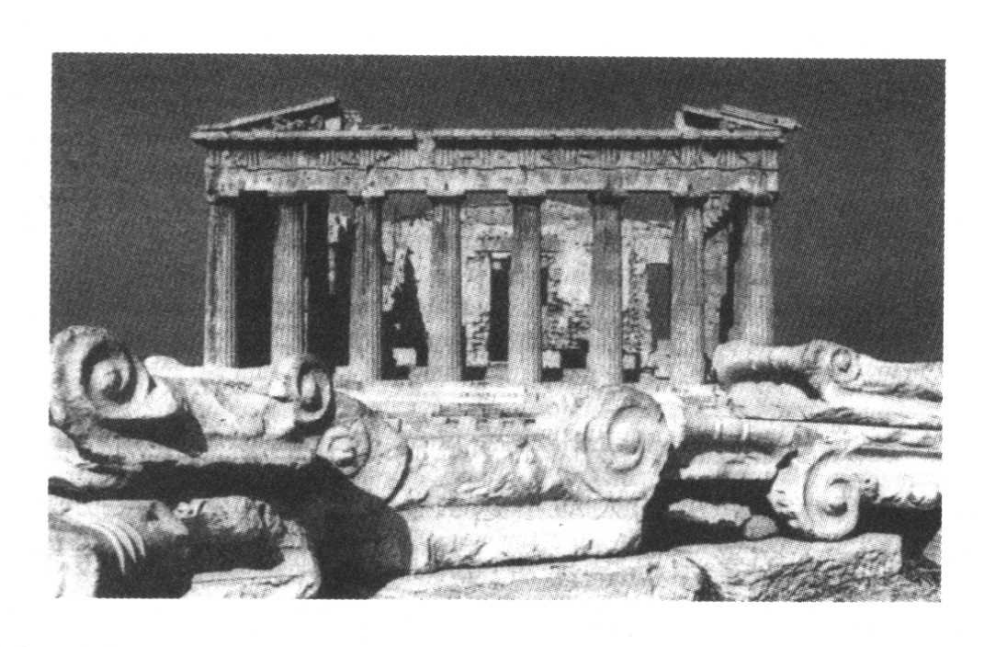
启发亚历山大的,是他对于伟大的希腊古典哲学家的热爱。但是到了新约的时代,他们的全盛期已经结束了。最早一代具有创造性的思想家的继承者们不再具有同样优秀的才智。很多的哲学问题是关于那些对常人而言微不足道的、不相关的事情的辩论。但是仍然有些哲学家,他们的思想易于理解,因此也就吸引了很多普通人。

斯多葛派

这是在新约时期非常有影响力的一个团体。这一派思想的创始人是芝诺(公元前335—前263年)。他是塞浦路斯人,后来去了雅典,并在 *Stoa Poikile*(斯多葛走廊)建立了自己的学派,斯多葛派的名字由此而来。

斯多葛派的思想基于这样一个信念,即世界和其中的居民最终仅依赖一个原则——理性。由于世界本身是按照这一标准运行的,

人们如果想过好的生活就必须“与自然和谐相处”。人们可以主要通过顺从自己的良心来达到这一点，因为良心本身受到“理性”的启发。这件事每个人只能为自己做，由此斯多葛派重点强调“自足”式生活。这些哲学家当中有很多人受到尊敬，因为他们的个人道德水平很高。如果他们失掉了自尊或尊严，他们就会自杀，这一点也不奇怪。克吕西波(Chrysippus，卒于公元前 206 年)确保了斯多葛派作为一个主要思想流派传播了下来。在此后的几个世纪里，该学派经历了几个阶段。在早期基督教时代，该学派最积极的宣传者是塞内加(Seneca，公元前 4—公元 65 年)、爱比克泰德(Epictetus，公元 55—135 年)以及马可·奥勒留(Marcus Aurelius，公元 121—180 年)。



雅典的帕台农神庙，是很多古代希腊哲学家的家园，在新约时代仍是一个具有重要影响力的地方。

不可避免的是，这种理解生命的方式并没有使所有的人信服，因为它似乎无法解释当时的社会现实。如果“理性”充满着并启发着所有的事物，那为什么人们都各不相同？为什么有那么多奴隶不得不竭尽全力维持他们悲惨的生活？斯多葛派可能回答说，这些奴隶在心智上与帝王是平等的。但这样的解释对于那些奴隶以及关心奴隶生活状况的人来说没有起到任何安慰的作用。

伊壁鸠鲁派

这是希腊文化时代另外一个很流行的哲学团体。他们的古代渊源,可以追溯到希腊的伊壁鸠鲁(Epicurus,公元前341—前270年)。伊壁鸠鲁派对生活持有截然不同的观点。虽然很多哲学家争论人在死亡时会怎样,但是他们一点也不在乎。他们说,死亡就是结束,让生命真正活得有意义的方式就是尽可能远离死亡。幸福生活存在于"享乐"之中。对伊壁鸠鲁而言,这意味着诸如友谊和心灵平安之类的事情。但是他的信徒们却用不同的方式阐释他的观点,结果得到了放纵生活的名声。

在新约时代,这些学派以及其他一些哲学团体在知识阶层中拥有很多信徒,但是对普通人来讲没有什么吸引力。它们很少能够解决劳动阶层的忧虑,而且这样的生活方式费时耗力。因此希腊哲学几乎与广大民众脱节,民众也没有高深的学问,没有机会去悠闲地追求个人德行。

宗　教

许多人认为通过宗教寻找生命的意义再自然不过了,但是那些对希腊精神持严肃态度的人却不这么认为。虽然哲学家制造出了种种常常玄而又玄的学派思想,他们也同样质疑很多传统的宗教信仰。有些人仍然崇拜希腊罗马诸神,不过他们也知道很多受过教育的人已经声称能够证明这些诸神实际上并不存在。国际间的贸易往来和人们的交流已经让欧洲人更加意识到罗马帝国的东部地区还有其他很多男神和女神。他们的存在——如果真的存在的话,又与希腊和意大利的那些大城市的生活有什么相关呢?

这样的模糊性最终导致在希腊化世界中出现了所谓的无力感(failure of nerve)。当哲学家怀疑寻找生命意义的传统方式时,他们未能建立一个看似合理的备选方式,于是很多人发现自己处于一个道德与灵魂的真空当中。能够填补这个沟壑的宗教思想倒是不少,那些对传统的宗教失去信心的人开始尝试能够在这个不确定的世界中带给他们新希望的任何事情。

位于希腊化世界东部边缘的国家有各自古老的宗教信仰，其中大部分不为居住在罗马帝国西部城市中的人所知。他们略知一二的是，这些东方人与西方思想家的理性世界观与物质世界观相比，更加注重"灵魂"。这些因素，加上对未知事物的出于本能的好奇，使得人们对于非西方信仰的兴趣日益增长。其中有些信仰至少看上去与希腊哲学中那些更易于理解的结论是相匹配的，这样一个事实使得这些信仰更加有吸引力了。西方哲学尤其在两个方面与这些东方信仰相似：

- 为了解释世界上恶的存在，哲学家经常辩论说这个世界既不是惟一的世界，也不是最好的世界。他们认为还有另外一个良善与光明的世界，那个世界才是最重要的存在之处。人们属于那个世界是因为人有"灵魂"，灵魂是一个光的火花，它与这个世界上的肉体存在不相关，而与另外一个世界的属灵存在有关。我们现在短暂的存在只不过是一个不幸的障碍，要想找到真正的意义和满足就必须离开肉体（这个肉体被毕达哥拉斯称为"灵魂的监狱"）。
- 希腊哲学中，能与柏拉图之类哲人并驾齐驱的另一个主要派别，是自然哲学派。它研究事物如何发挥作用，宇宙如何规律和谐。在罗马和希腊思想家探索宇宙奥秘的过程中，他们发现自己被恒星和行星的运动深深吸引。这些星球的运行如此精确，如此有规律，使得很多人相信整个生命的钥匙封存在它们里面。

因此，这些观点为东方信仰向罗马帝国的渗透预备了道路。长期以来，占星术一直是东方圣人的兴趣所在。再有就是关于投胎转世的可能性。不久之后，这些观点与希腊科学家的结论相结合，在希腊化世界中产生了一种新的宗教运动。

诺斯替主义

这是我们今天用来描述这场运动的术语。有关它的准确起源现在还有很多不确定性。对于它是1世纪早期就已经存在，还是后来因基督教福音传播的缘故才发展起来的，人们仍持有不同意见。从诺斯替的文献以及教会领袖们所著的谴责它的作品中，有确凿的证

据显示在公元2、3世纪，它已经存在。在当时，它显然是一个大范围的宗教运动。在新约时期，诺斯替主义不太可能以任何有组织的形式存在，虽然后来的这些团体并非无中生有创造了他们的体系，而是使用了很多长久以来在流传的资料。新约中有几卷书提到了一些主张，它们后来成为诺斯替思想的中心。显然，这些思想在早期希腊化时代的宗教氛围中是独立地四处漂流的。

诺斯替主义思想是基于这样一个信仰，即存在着两个世界，一个是属灵的世界，是神所在的地方，纯净而圣洁；另外一个世界是物质的世界，是人所在的地方，邪恶而败坏。诺斯替派主张，通过其定义就可以知道，圣洁的神是不参与物质世界的事情的。救恩（无论怎样定义）与这个物质世界不相关，只有在另外一个世界，即属灵的世界中才能找到。因此人想要找到终极意义的最佳机会是脱离这个物质世界，进入属灵世界，在那里找到真正的满足。对于很多诺斯替主义者而言，脱离这个世界的机会就在死亡之时，那时灵魂将肉体甩在背后。但也不是每一个人都会自动获得进入属灵世界的资格。能进入的人必须是在他们的本性中已经注入了“火花”的人，否则他们只能再回到这个世界上，进入新一轮无意义的肉体生活。甚至拥有这些神圣“火花”也不能绝对肯定他们就能找到最终的解脱，因为这个世界的邪恶创造者“得穆革”（Demiurge）以及它的同党“亚肯”（Archons）满怀妒忌地把守着通往属灵世界的每一个入口。要想通过它们，火花一定要启示出其自身的本性以及真救恩的本性，因此这就需要“知识”（希腊文为 Gnosis，即诺斯）。当诺斯替主义者讲到“知识”这个词的时候，他们并不是指对宗教教义的智力上的认识，也不是指对科学的认识，而是指一种神秘经验，一种对至高神的直接“认识”。

实际上，这种信仰会导致两个截然相反的极端。有些人认为要想从物质世界的掌管下获得完全的解放，最佳方式就是过严格的禁欲生活，这样就可以有效地否定他们肉体存在的事实。但是另外有些人相信，由于他们的神秘“知识”，他们已经得以从所有的物质羁绊中解脱，因此他们在现世的生活完全与最终属灵终点不相关。他们认为他们有责任把一切与物质世界有关的东西统统破坏掉，尤其是

破坏道德标准以及传统的行为方式。因此，在属灵追求的过程中，他们可能助长了无政府主义和放纵的行为。

我们不难发现这种观点与新约中提到的各种不同团体之间的联系，虽然我们还得记住尚无证据表明它在当时已经形成了一个综合体系。保罗在给哥林多教会的书信中经常批评与后期诺斯替主义很相似的观点。而歌罗西书、约翰一书以及启示录似乎也与那些想采用类似诺斯替主义的观点来解释基督信仰的辩论有关。

神秘宗教

对神的直接感性经历对于罗马帝国内兴起的各种神秘宗教也起到了关键作用。其中以密特拉教(Mithraism)最为著名，它在罗马军队的军官中尤其流行。此外还有很多与小亚细亚和埃及的神灵有关的宗教，以及传统的希腊宗教。与诺斯替主义一样，这些团体都可以界定为秘密团体，因此我们对于它们的了解非常有限。但是看起来很多此类的宗教是从古代中东地区流行的与丰产有关的宗教发展而来，它们的主题通常是对季节循环的反映，即贫瘠的冬天过后是孕育新生命的春天，所有这一切象征着丰收之神的死亡和重生。

埃及和巴勒斯坦的古代宗教通常在每年的不同节期庆祝世界的这种往复循环。男祭司和女祭司通常在性色彩浓重的宗教仪式中充当神灵的角色。如此的仪式成了个体崇拜者的神秘体验。他们起初的神话就是把大自然的生生不息移植到个人体验中来，他们认为经历死亡与重生对古代农民至关重要。

一个人可以通过入教仪式获得这种神秘感受。一种有关祭司授圣职礼的记载说，祭司被置于地上的一个坑中，用柳条筐将坑盖住(普鲁登修斯，*Peristephanon* X. 1011—50)，然后将一头公牛(象征生命和生殖能力)在坑上屠宰，牛的血流到坑中，浸透了坑中的祭司。当祭司从坑中出来的时候，周围所有的人都要匍匐在地来拜他，因为他已经通过公牛的生命之血得以成圣。毫无疑问，祭司的这种授圣职仪式与普通人的入教仪式在某些细节上是不同的，但是当有大量的证据显示各种各样的与性有关的仪式常常是这种仪式的中心内容时，我们可以放心地猜想，其大体的模式是类似的。



密特拉教是保罗时代罗马帝国内势力最大的神秘宗教，信徒们相信密特拉神能够拯救信他的人，帮助他们进入天堂。该图显示的是密特拉，一位波斯神灵，正在杀一头公牛，作为祭牲（罗马密特拉神庙，英国伦敦 Wallbrook）。

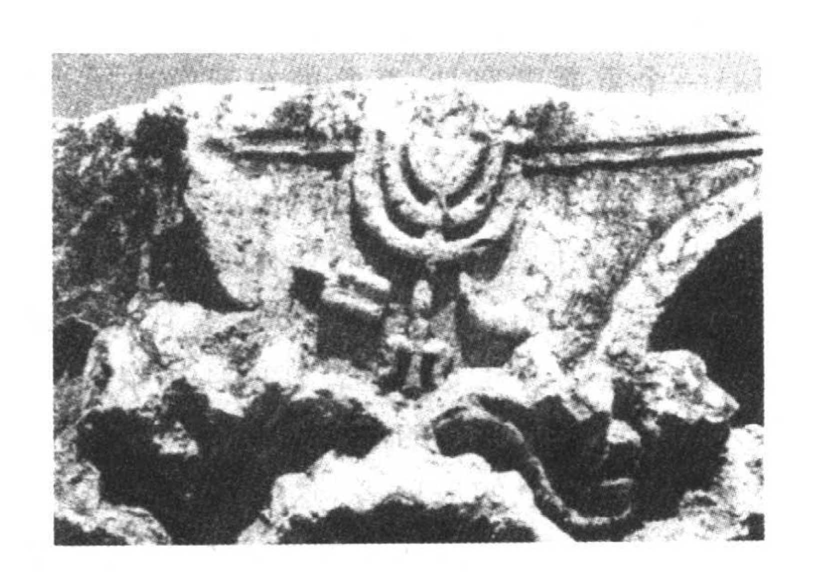
神秘，无论从个人角度还是社会角度，都给那些入教者一种希望和安全感。人会从中获得一种关于生命意义和目的的感觉，他们也因此成为一个与众不同的团体中的一员，这个团体分享同一种神秘经历，常常在困难或艰难时期互帮互助。

犹太教

犹太教在古希腊化世界中也非常流行。这出于好多原因，相当重要的原因是，在罗马帝国的主要城市和乡镇中居住着大量的犹太人。无论他们走到哪里，都带着他们那与众不同的信仰和生活方式。尽管犹太社区一直很清楚自己与外邦人邻居之间的极大差异，但是他们并非排外的团体。他们通常非常愿意别人加入进来，因此很多希腊人和罗马人被他们所吸引。

从罗马帝国西部城市居民的角度看，犹太教本质上是东方宗教，有这样一个起源的宗教自然使人们为其神秘所吸引，对其产生了浓厚兴趣。但是犹太教没有深奥而神秘的礼拜仪式，对于外人而言并不难理解。他们常常能够从犹太朋友的日常生活中看到犹太教实用的果效，因为它不是依赖于神秘的体验，而是在家庭的平凡生活中表

现出来。更重要的是，寻求的人可以用希腊文自己阅读犹太教的讲义，自行决定是否参与犹太社团的信仰生活。



雕刻在迦百农会堂柱子上的烛台，可追溯到2世纪末。

在非犹太民族的人中间，犹太教师主动利用犹太教的这种开放性。即使在耶稣时代，犹太拉比仍然具有传奇性的毅力与热情翻山越海与他人分享其信仰（马太福音23：15）。此外，犹太人极其强调个人道德和社会道德，这一点深受有思想的希腊罗马人的欢迎，因为他们对于自己文化中的放纵主义非常不满。有些人成为犹太信仰的忠实信徒，接受了旧约律法的全部命令，成为从异教改信犹太教者。其他人只是接受了旧约中的道德教训，成为“敬畏上帝的人”。这些团体在早期基督教会的发展过程中起到了重要的作用。新约中提到过的一个早期非犹太基督徒——罗马的百夫长哥尼流，就是一个“敬畏上帝的人”（使徒行传10：1—48）。当早期基督徒将福音带到罗马帝国更广泛的领土上时，他们经常会发现这样的人反应热烈。事实上，保罗认为向这些人传福音极其重要，因而他特别定出一项传道原则，即每到一个城镇，首先要到犹太社区。

基督教

这就是当时早期基督徒将耶稣的福音所带入的世界。这是一个与其根源脱离开的世界，是一个寻求重新认识自己的世界，也是一个

信仰和意识形态充满争战的世界，所有这些信仰和思想都声称能够解答当时的大问题。

基督教信仰所取得的成功是显而易见的，对此我们可以用很多方式解释。但是一个重要事实是，基督的福音解决了当时人们的忧虑。基督教的福音使人明白普通人在日常生活中当怎样行就不再忧虑。当耶稣的早期门徒离开罗马帝国偏远的家乡，进入地中海西部的大城市时，他们是在人们最需要的时候来到的。他们不仅愿意与人们从思想的角度讨论人的问题，而且，如果有什么比这更重要的，那就是他们在罗马帝国内所建立的基督徒团体用很实际的方式向人们证实了很多人还在寻求的生命的意义与目的。

耶稣称自己是旧约救恩的成就者，这对他的信徒十分有利。希腊人和罗马人，甚至犹太人，自然希望知道基督徒到底要说些什么，因为当时旧约已经被译成了希腊文，早期的基督徒传教士使用特定术语来解释福音根本没有困难。此外，对于西部地区的城市居民，基督教还带有某种令人好奇的色彩，即这是从东方传入的一种信仰。巴勒斯坦当时被广泛认为是文明之地的边缘，那些对自己的宗教遗产不抱幻想的人都愿意听听从那里来的信息。

早期基督徒也吸引了对诺斯替主义和其他神秘宗教感兴趣的人。耶稣的所有教训与当时那种否定世界的思想极为不同。也正是因为这个原因，它更加令人信服地解释了在这个既有的世界中的生命问题，而不是鼓励人们选择和梦想其他某个世界的生活，基督徒的信息坚定地扎根于发生在真实世界日常生活中的事件——耶稣的诞生、受死和复活。它没有要求信徒脱离其所经历的生活，而是把这种物质的存在理解为上帝的作为，上帝在其中做工，人可以认识他。基督徒还认为良善的生命不可能通过人的才能获得，他们不贬低人的理性价值（神秘宗教通常有此种倾向），但称理性自身无法辨别生命的意义。他们认为，真正的满足只能通过与上帝有密切的个人关系方能获得，而这种关系又是通过上帝的灵发挥作用。这样的说法类似于当时的神秘宗教的某些特点，但是实际上它是来自于生活，而且拿撒勒人耶稣的教导总是以这个世界的真实生活为基础。此外，基督徒不仅只是关注自我实现，通过信靠耶稣，基督徒发现自己属于一

个新的社会团体——教会，教会为大家共同的属灵追求和个人属灵追求提供了有意义的环境。

人们不难看出早期基督徒如此成功地填补希腊化世界的精神真空的原因与方式。但是他们信仰的故事远比古代某些社会因素的偶然集合来得复杂。实际上，它根本不属于这个占统治地位的希腊化世界，它有自己的起源。为了更全面地了解它，我们有必要仔细研究一下有时颇令人费解的犹太历史与宗教。

巴勒斯坦及其人民

当亚历山大征服古代世界的时候，大部分民族采纳了他的希腊化政策。很多时候，他们接受得极不情愿，所以希腊化对于他们本族的习俗几乎没有什么影响。国家机构通常是采取希腊模式，统治阶级尤其觉得希腊模式对他们更有利，而平民的生活实际上完全不受希腊文化的影响。

地中海沿岸的大部分国家都更愿意自行管理自己的生活，但是他们也很清楚国际政治的现实迫使他们不得不顺从当时的强权。无论如何，就算是亚历山大所推行的希腊化政策比以往其他古代帝国都更彻底，这也不是什么新概念。几个世纪以来，被征服的国家总是通过接受征服者的文化来显示对征服者的顺从。这理所当然地包括对最高统治者的宗教信仰的象征性的忠诚。在新统治者上台执政的时候，现代的国家通常要改换一下邮票和货币的头像。但是在古代，他们更换的是庙宇中的神像和圣坛。因此，在希腊统治者当权的时候，被征服的国家给希腊众神找个位置不足为奇。

大部分民族愿意这样做，但是巴勒斯坦的犹太人除外。对于他们而言，现实的政治与他们长久以来持有的信仰是不那么容易融合在一起的。因为有一个原因，那就是他们祖传的信仰一直相信只有一位神，这位上帝不是表现为某种具体形象，对他的敬拜必须按照精心制定的程序。其他民族可以通过将宙斯的像与他们自己的男神女神并排而立，并在已经存在的宗教仪式上加入对他的崇拜来显示对于宙斯的效忠。但是以色列人绝对不会这样做，他们认为这是对于

旧约信仰最宝贵内容的彻底否定。

希腊精神与犹太教

犹太人在信仰方面的担心在亚历山大统治时期并不严重。亚历山大去世多年以后，当希腊统治者安条克四世伊比芬尼（Antiochus Ⅳ Epiphanes，公元前 175—前 164 年）统治巴勒斯坦时，这个问题变得严重起来。安条克是塞琉西王室成员。他的前任一直以来都许可耶路撒冷的大祭司首领保留很大的独立性。不幸的是，大祭司职位本身成为一场内部权力斗争的目标，恰好当时安条克在埃及很羞辱地败在罗马人手下（公元前 168 年）。这一失败挫伤了他的自尊心，因此他决定尽其所能重新确立他的权威。犹太人是个比较容易对付的目标，于是他朝耶路撒冷进发，以便显示到底谁是统治者。他清楚地知道有关祭司职位的断断续续的争论不单纯是政治的，也涉及了犹太人之间对于自己的信仰的不同观点。他既不理解也不关心他们的信仰，但是安条克明白，如果这个信仰开始引起麻烦，就得削弱它的力量。



安条克四世伊比芬尼（公元前 175 年—前 164 年）的钱币，他认为自己是神。

他宣布全面强制执行希腊化。犹太人生活中最与众不同的内容遭到禁止，包括割礼、守安息日以及诵读传统经文。更有甚者，安条克颁布法令，要求将传统犹太教敬拜的中心——耶路撒冷的圣殿，转为崇拜希腊神宙斯的地方。他还火上浇油，将圣殿向全地的人开放，包括向那些本身并非犹太教徒的人开放。这种文化的融合一直是巴勒斯坦的希腊统治者想要的，以往只是由于安条克前任的观点比较注重团结才没有实行。安条克认为现在有必要将犹太人的这种与众不同消灭掉，以保证他的政治前途。无论他们喜欢与否，也不管后果如何，全地的人应该统一到希腊宗教之下，采取完全希腊化的生活方式。

安条克大大低估了犹太人宗教感情的力量。为希腊诸神建立祭坛是一回事，说服犹太人来拜希腊的神又是另外一回事。安条克强

制执行新制度的努力只能更加激发犹太人反击的决心。不久之后，莫得因(Modein)村的犹太祭司玛他提亚与他的五个儿子一起发起了武装反抗运动，他们后来以“马加比家族的”游击队著称。他们的游击策略非常成功，他们仅仅用了三年的时间就击败了安条克的军队，推翻了安条克的政策。

犹太人与罗马人

所有这些事情都发生在耶稣诞生之前约二百年的时候。在这段岁月里，罗马人取代了希腊人，成为强权统治者。但是巴勒斯坦的犹太人从来没有放弃过在信仰上绝不妥协的决心，而且，只要可能，他们就努力保护他们的政治自主权。

这种十分独立的姿态很大程度上取决于他们相信自己是上帝的特殊选民，将要在上帝所应许的救主，他们称之为“弥赛亚”的带领下统治世界。他们一度期待着这件事情会在历史的自然进程中发生。差不多在耶稣诞生一千年之前，大卫和所罗门的古老故事就描述了犹太人是世界上强大的统治力量之一。他们近期反抗安条克的胜利表明他们仍然是不可低估的力量。但是对于耶稣时代居住在巴勒斯坦地区的大部分犹太人而言，显然他们需要一种几乎是超自然的力量方能将他们从罗马人的铁拳统治下解放出来。

与此同时，并非所有的犹太人都希望从罗马的管辖下得到自由。巴勒斯坦的犹太社区中部分人认为，与罗马人和平相处会生活得更加舒适。即使在那些将自由视为理想的人们中，也并不是很多人都愿意采取实际行动争取自由。

罗马人在巴勒斯坦地区有件尴尬的差事。对他们而言，这里的持续稳定是最重要的，因为这里是罗马帝国的东部边界。因此，他们时常还会照顾到犹太人的特点。公元前37年，当他们任命希律为犹太人的分封王时，他们希望希律能够为犹太公众所接受，因为罗马人认为希律不仅值得他们信任，他还是半个犹太人。他们认为这样一个事实可能会吸引犹太人，减轻他们对于外国统治的反抗。

大 希 律

希律上台和统治的故事，的确充满了诡诈和冷酷。作为一位君王，他既有外交家般的聪明才智，又有其个性疯狂的一面。虽然在新约以外并没有什么记录，但是他在耶稣诞生后屠杀伯利恒婴孩一事（马太福音 2:16），与人们所知道的他的性情与行为完全相符合。任何反对他政策（或是令他产生不悦）的人都会受到他的暴力处置。他甚至在杀害自己的家人时也是毫不迟疑：他的妻子中有一个叫做玛利安（Mariamme），就是他下令处死的。他还参与杀害他自己的两个儿子——亚历山大和亚里斯多布（Aristobulus）。公元前 4 年，在他临死前五天，他还下令杀死另外一个儿子，叫做安提帕特（Antipater），这个儿子曾被认为将接替他的位置。

但是大希律被称为“大帝”并非无缘无故。与以前的历届统治者大不相同的是，他保持了整个疆土的和平与秩序。他还负责了一个大型的建造项目：就是这位大希律，开始在耶路撒冷建造一个新的圣殿，这座圣殿在耶稣在世的期间仍然没有完成。他还在耶路撒冷和凯撒利亚，甚至在自己疆土以外的很多城市建造了其他许多壮观的建筑。

三 个 希 律

大希律在公元前 4 年死去之后，罗马人把他的帝国分给了他剩下的三个儿子。尽管可能其中有一个儿子例外，但他们都不比他们的父亲好多少。

犹太是巴勒斯坦的一部分，包括耶路撒冷在内，被分给了他的儿子亚基老（Archelaus），他没有被允许像他父亲那样称“王”，而只是得到了一个“民族统治者”（Ethnarch）的头衔。他的统治只有十年，因为罗马人将他罢免了。在公元 6 年，犹太成为罗马帝国一个三级省份，由一个上层骑士阶层的官员掌管，接受叙利亚地区罗马人长官的管辖。犹太的这些罗马统治者后来被称为“巡抚”，其中最著名的，当然与新约故事有关的，是本丢·彼拉多。他在公元 26—36 年期间管理着犹太。

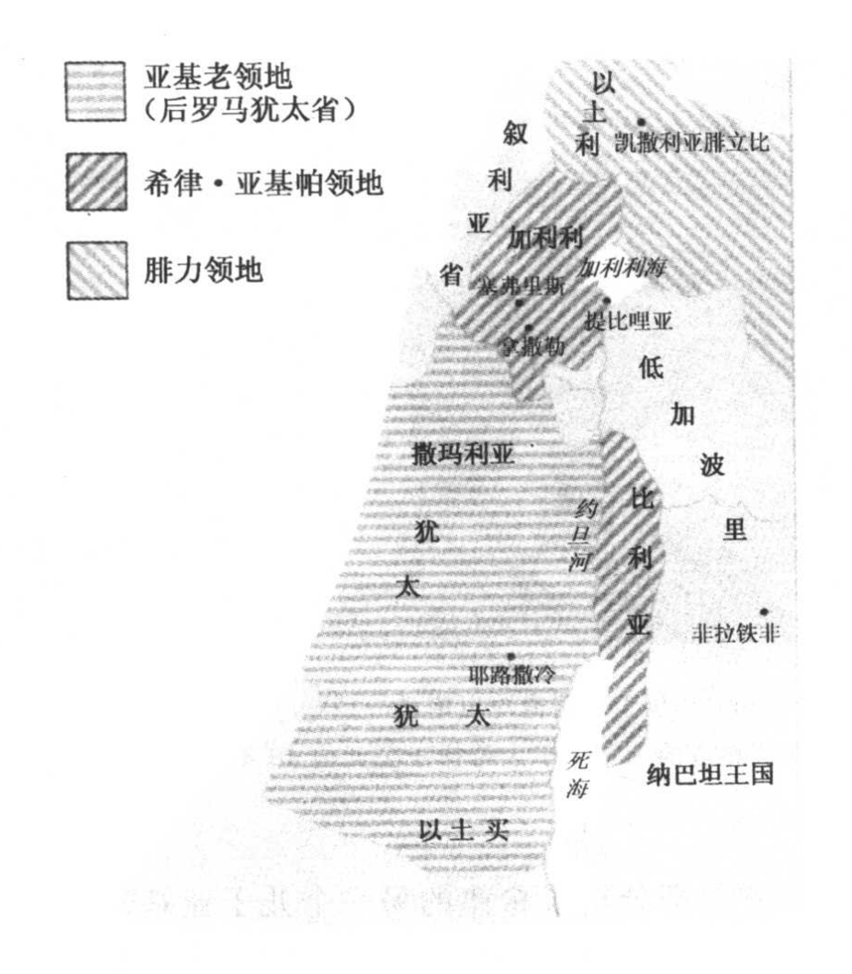


希罗底姆(Herodium)是位于耶路撒冷以南 7m/12km 的一个要塞,是大希律在公元前 24—前 15 年间建造的。它位于大希律于公元前 40 年大胜哈斯蒙人(Hasmoneans)的地方。

巴勒斯坦的北部分给了希律的另一个儿子亚基帕。他被称为加利利和庇哩亚的“领主”,他的疆土包括耶稣成长之地拿撒勒。亚基帕与他的父亲很相似,是一个很狡猾的人,喜欢奢侈生活。为了给自己扬名,他大肆修建大型的公共建筑。他的主要工程之一是重建塞弗里斯(Sepphoris)镇,这个镇离拿撒勒有 4 英里远。他还在加利利的湖边建设了一个新镇,并以罗马皇帝提比略(Tiberius)的名字命名该镇,叫做提比哩亚(Tiberia)。正是这个希律·亚基帕将施洗约翰处死了(马可福音 6:17—29),他还参与了对耶稣的审讯(路加福音 23:6—12)。

希律大帝的第三个儿子腓力,在他父亲去世时,得到的是巴勒斯坦东北部的一些疆土。他在黑门山(Hermon)脚下建立了凯撒利亚腓立比镇。在大希律所有的儿子中,腓力被证明是惟一一个和平而仁慈的统治者。他一直担任“以土利(Iturea)和特拉可尼(Trachonitis)的领主”,直到公元 34 年。

在亚基老被一位罗马地方长官取而代之以后,犹太地多次发生反抗罗马人的起义。犹太人对于自己无法管理自己的事务越来越失望。罗马人则越来越不愿意理解犹太人的特殊性。而犹太民族主义



大希律死亡时,其王国的划分情况。

的上升浪潮又使得罗马统治者的压迫和腐败越来越严重,终于在公元66年,一场普遍性的起义爆发了。起义最终于公元70年被镇压下去,而耶路撒冷也基本上被罗马将军提图斯(Titus)毁掉了。

宗教忠诚

犹太历史学家约瑟夫(Josephus),大约生活在公元1世纪末,这位罗马人的朋友记载了巴勒斯坦犹太人中流行的三种主要观点:"犹太哲学有三种形式。第一种流派的信徒称为法利赛人,第二种流派的信徒称为撒都该人,第三种流派,以较为自律而闻名,称为艾赛尼派(Essenes)"(《犹太战记》2.8.2)。他还提到了第四类人,称为奋锐党。但是由于他不常将这些人列入哲学流派当中,很有可能的情况是这些人只有较松散的联合(《犹太战记》4.3.9)。这些流派都是在

马加比起义后兴起的。尽管很多人接受某一流派的领导，但实际成员相当少。这就像如今人们定期投票支持某个政党但是却并非加入该党派一样。这些团体中有三个团体经常在新约中被提到：撒都该人、法利赛人和奋锐党。

撒都该人

马太福音、马可福音和路加福音在提到法利赛人的时候也经常提到撒都该人，虽然这两个流派实际上并没有内在联系，而是相当独立且几乎在所有事情上持相反观点。撒都该人只是一小群人，但是非常有影响力，因为他们中有很多是在耶路撒冷的圣殿中供职的祭司，而且还包括犹太社区中生活优裕的那些人。他们对于任何事情都极端保守，不喜欢任何变化，尤其是那些会影响他们的社会地位的变化。即使他们在理论上相信有一位弥赛亚会到来，但他们通常不参与政治抗议，因为这样会导致与罗马人的冲突。

"撒都该人"这个名称意思似乎是"撒督的儿子"，尽管撒都该人并非撒母耳记下 15 章 24—29 节中提到的祭司撒督的直系后裔。这个名字可能还有其他含义。它或者是来源于希伯来文 *sadiq*，意思是"道德完全"或"公义"，或者来源于希腊文 *syndicoi*，意思是"公会的成员"。在犹太人由 70 个人组成的公会(Sanhedrin)中，的确有很多成员是撒都该人，其余是法利赛人。但是他们这个与众不同的名字是否源自这里还是很令人怀疑。

撒都该人不仅在政治上十分保守，而且在对犹太教的理解上也同样保守。对于他们而言，惟一的具有权柄的宗教教训是在希伯来圣经前五部书(摩西五经或律法书)中摩西所颁布的律法。他们既没有时间阅读其余的经文，也不支持任何人重新解释或者将其以更加直接的方式用于他们的实际生活。这意味着他们不与其他犹太人分享那些没有明确包含在律法书中的犹太教信条。因为这个原因，他们通常不相信在历史事件的背后，有上帝特别的旨意。他们认为诸如未来的生命、复活或最终审判之类的教导是对犹太信仰的引申，它们不具有权威性。

法利赛人

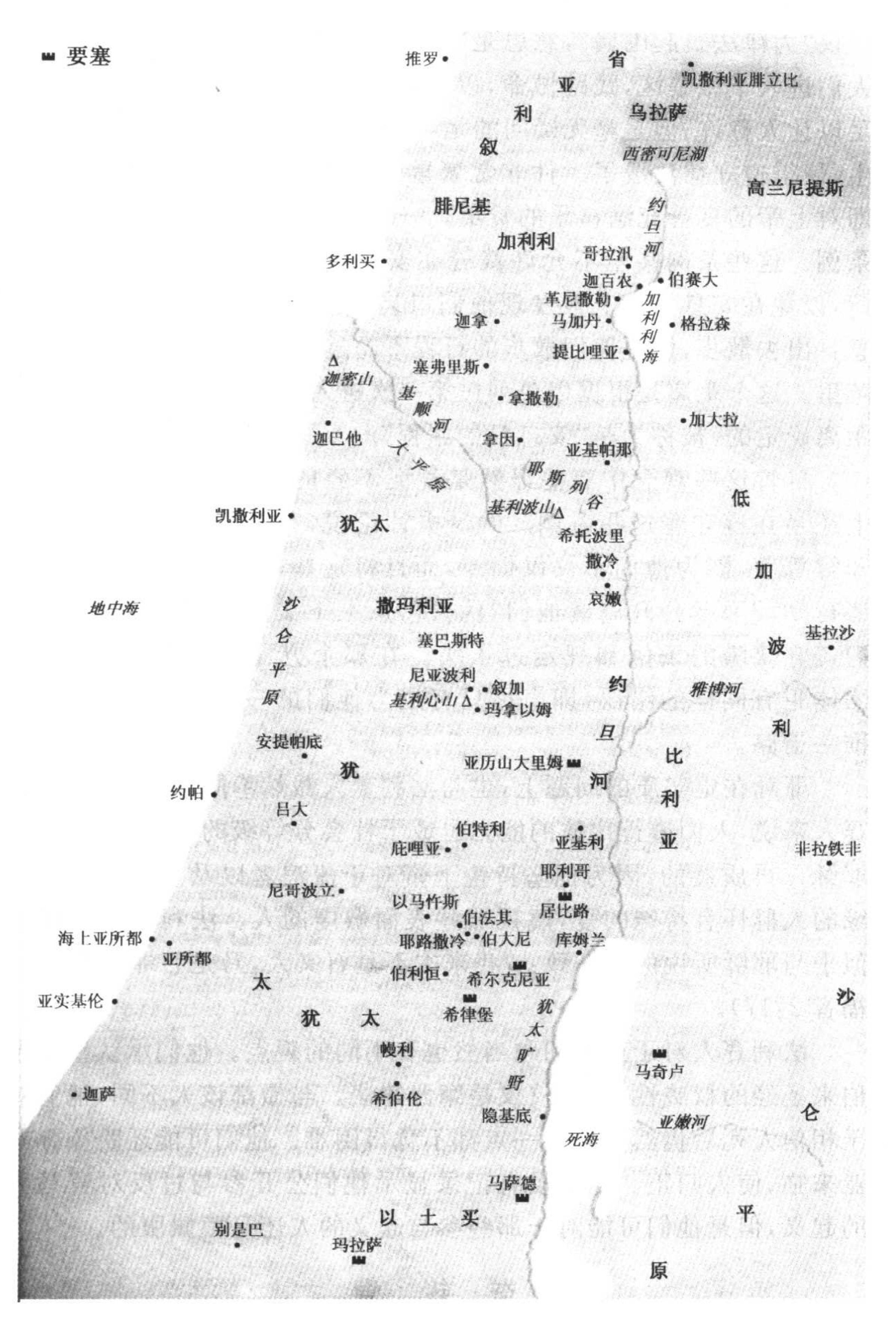
这是一个更大的团体，在耶稣的时代大约有6,000名成员。其中很多人是专职学习经文的学生，但其余的人是普通工作者。他们是一个全国范围内的组织，在巴勒斯坦的每个城镇和乡村都有地方性的团体，有各自的长官和条例。他们大概是耶稣在世期间最具有影响力的宗教团体。撒都该人不喜欢他们，因为他们所相信的以及所做的已经超出了对摩西律法的字面理解，但是法利赛人受到大部分普通人的尊敬。

撒都该人对法利赛人最不满的地方是他们将很多的条例和规定集中起来，以解释他们对律法的理解。虽然法利赛人将希伯来圣经作为他们生命和信仰的至高律例，但是他们也意识到了它已经不再能够直接应用到他们生活的那个时代，为了让它与那个时代相关联，就得用新的方式对它进行解释。例如，十诫要求人们当纪念安息日，守为圣日（出埃及记20:8）。如果用日常的术语，这表示什么意思？在安息日，人们应该做什么，不应该做什么？为了给诸如此类的问题找到实用的答案，法利赛人制定了一系列简单的规定，供所有人采用。



学习律法书的现代犹太人。

有一部深受他们影响的作品，称作 *Pirke Aboth*，该作品开篇就


要塞
推罗
省
亚
利
叙
凯撒利亚腓立比
乌拉萨
西密可尼湖
高兰尼提斯
腓尼基
加利利
约旦河
多利买
哥拉汎
迦百农
伯赛大
革尼撒勒
加利利海
迦拿
马加丹
格拉森
提比哩亚
迦密山
塞弗里斯
基顺河
拿撒勒
加大拉
迦巴他
拿因
亚基帕那
大平原
耶斯列谷
凯撒利亚
犹太
基利波山
希托波里
低
撒冷
加
地中海
哀嫩
沙仑平原
撒玛利亚
基拉沙
波
塞巴斯特
尼亚波利
约
雅博河
叙加
基利心山
玛拿以姆
利
旦
安提帕底
亚历山大里姆
比
犹
河
约帕
利
吕大
伯特利
亚基利
亚
庇哩亚
非拉铁非
耶利哥
尼哥波立
以马忤斯
居比路
伯法其
耶路撒冷
伯大尼
库姆兰
海上亚所都
亚所都
伯利恒
希尔克尼亚
太
沙
亚实基伦
犹
太
希律堡
犹太旷野
幔利
马奇卢
迦萨
希伯伦
隐基底
亚嫩河
仑
死海
马萨德
以土买
平
别是巴
玛拉萨
原

新约时代的巴勒斯坦

建议“为律法筑起围墙”,意思是“通过采用警戒性的规条提醒、防止人们进入十诫禁区,践踏诫命,以保护律法免受侵害”。这样的意图足以让人称许,但是毫无疑问的是,它最后导致了琐碎的条例大量衍生,使得遵守律法成了一件非常繁重的工作,而不再是原本的含义,即对上帝的良善充满喜乐的赞美。一个典型的例子是关于安息日的条例。这些条例甚至不允许裁缝在安息日的前一天晚上带着针出门,以免在安息日早上被发现他们口袋中还装着针。人们可以在安息日出去散步,但是他们散步的行程不超过二千肘,即大约三分之二英里。这个距离是根据以色列民第一次进入迦南地时与约柜之间的距离确定的,被称为是“安息日的旅程”。

尽管这些观念中有些显然是荒诞不经的,但是,法利赛人实际上还是在遵守着这些条例。约瑟夫评论说,“城市中的人们对他们非常尊敬,因为他们不仅仅倡导,而且将这些非常高的道德要求付诸行动。”耶稣公开谴责他们“伪善”,从上下文中看,似乎是不满他们遵守狭隘的条例和规定过了头。在那个方面,他们与许多宗教团体犯有同样的错误,即声称只有成为他们的一员,才是认识神的惟一道路。

耶稣在更实质的问题上,也与法利赛人截然不同,因为对于法利赛人来说,人们遵行律法的能力也成了社会分等级的一种形式,这是耶稣一再质疑的,因为他坚持说上帝对于流浪者以及生活在社会边缘的人群怀有特殊的爱,蔑视那些表面敬虔的人。法利赛人的做法似乎与耶稣所说的不一致:“我来本不是召义人,乃是召罪人”(马可福音 2:17)。

法利赛人对于其他问题当然也有不同的观点。他们承认整本希伯来圣经的权威性,而不仅仅是摩西律法。与撒都该人不同,他们对于相信人死后仍然有生命一点都不觉得困难。他们可能还盼望弥赛亚来临,使人归正。尽管没有记录显示他们公开参与过反对罗马人的起义,但是他们可能对于那些参与起义的人还是很佩服的。

奋锐党

这些人最多参与直接对抗罗马人的活动。从概念上讲,他们可能

认同法利赛人的很多信条，但他们最坚信的一点是，除了上帝以外，他们不再有任何其他主人，因此对于他们来说，将罗马人赶出去是头等重要的事情。约瑟夫认为他们的创始人是一个叫做犹大（Judas）的加利利人，他在公元 6 年，即亚基老被罗马人罢免的同一时间，领导了一场起义（《犹太战记》2.8.1）。他还写道，“这些人与法利赛人在所有的事情上都持同样的观点，但是他们对于自由有着无法满足的渴望，他们相信上帝是他们惟一的主……没有什么能够让他们畏惧，使得他们将这样的称谓给予别人……”（《犹太古史》18.1.6）。



一枚希伯来的舍客勒，铸造于公元 66—70 年间，即反对罗马统治的第一次起义之时。

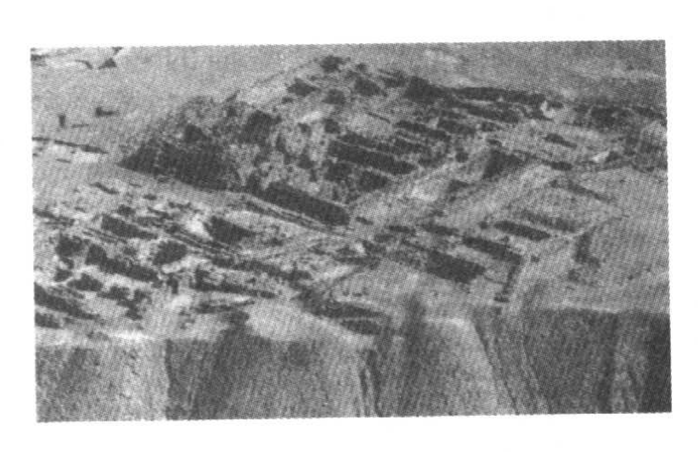
奋锐党人一直进行着他们的游击活动，直到耶路撒冷于公元 70 年被围困，他们的游击活动甚至有可能在此后还继续着。耶稣的门徒中至少有一个人，叫做西门，是个奋锐党人。人们通常认为加略人犹大也是个奋锐党人（马可福音 3:18）。但是更典型的奋锐党人更像是巴拉巴那样的人，巴拉巴就是众人选择钉死耶稣，要求释放的那个罪犯（马可福音 15:6—15）；或者是那个无名的暴乱煽动者，当年保罗曾一度被误认为是此人（使徒行传 21:37—39）。

艾赛尼派

有好几位古代的作家提到过艾赛尼派。亚历山大的斐洛、拉丁作家普林尼（Pliny）以及约瑟夫都曾经提到过他们，虽然新约的作者并没有明确提到这个名词。

人们普遍猜测，艾赛尼派中的一部分人是我们称之为死海古卷的那些文献的作者。这个团体的活动中心在位于死海西北角的库姆兰。库姆兰人大概来自于马加比的宗教支持者中间，但是他们已经因为马加比的继任哈斯蒙腐败的缘故而对其不再感兴趣了。他们选择了离开主流社会，在旷野中过与世隔绝的生活。在那里，他们能更加容易地保持信仰与道德上的纯洁性。他们相信这种纯洁性可以在希伯来圣经中找到。

然而，并非所有的艾赛尼派都这样生活，因为约瑟夫说过，“他们

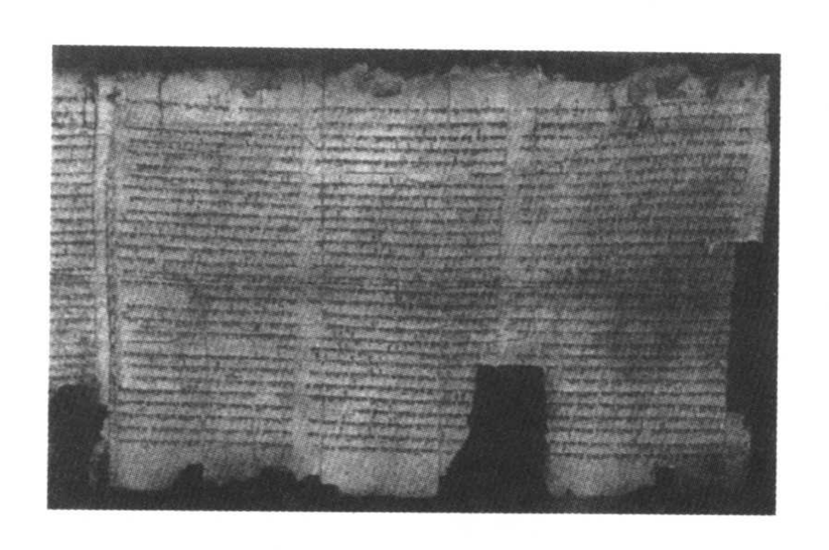


库姆兰：从西南方向看到的艾赛尼人的居住地。

不居住在城市中，而是大批地定居在每个小镇中”。他还提到另外一些艾赛尼派。他们与僧侣式的团体不同，他们结了婚并一再强调他们认为结婚仅仅是为了传宗接代(《犹太战记》2.8.2—13)。还有书面证据显示，在大马士革的旷野中还居住着另外一群人，他们的组织形式与库姆兰的那一群人有些不同。

我们并没有明确的记载来证明这些不同的团体之间是否有关联，也不能确切地了解他们是以何种方式与那些分散在巴勒斯坦城镇和乡村的艾赛尼派联系在一起的。库姆兰的这个群体最为著名，这是由于死海古卷的发现，这些文献与约瑟夫的陈述非常相近。死海古卷显示这群人将自己视为犹太人中的极少数忠于圣约的人。从他们的视角看，以色列民族的其余人，包括耶路撒冷的祭司和宗教领袖，已经放任自流地离开了真正的信仰。只有他们的领袖，“公义的教师”以及他忠心的信徒们持守着古经文的真意。

艾赛尼派与其他宗教团体一样，也期待着历史出现危机的那一天，到那时上帝会再次印证，在这个过程中，所有的异教徒，包括像罗马人这样的外敌，将被驱逐。只有这个团体的成员，而非整个犹太民族，才被认为是上帝的选民，他们要接管世界，净化在耶路撒冷圣殿中进行的敬拜。他们期待着与这些事件相关的三位领袖出现：摩西所预言的先知(申命记 18:18—19)，出自大卫王后裔的君王弥赛亚和大祭司弥赛亚，这第三位最为重要。库姆兰的艾赛尼派为了保证他们自己随时预备好迎接这些事件的到来，举行了很多洗涤仪式。他们所做的每一件事都具有宗教意义，甚至连他们日常饮食，也预示着末日在天国举行的筵席。



从库姆兰发现的大先知以赛亚卷的前三栏，希伯来圣经中为人所知的最古老的手稿之一。

除了撒都该人以外，耶稣时代巴勒斯坦的所有主要的宗教团体都盼望和祈求上帝的介入，将生命的道路指示他的子民。对于上帝应该做什么，什么时候做，如何做，他们各持己见。有些人，像奋锐党，准备在他们认为必要的时候帮上帝一把。另外一些人，例如法利赛人和艾赛尼派，认为上帝的计划已经预定好了，因此既不能因为人的干预而变化，也不能强迫执行。在所有这些以外，毫无疑问，人们对政治操纵和宗教争议均不感兴趣，但是他们仍然盼望能够知道民族的命运。所有这些因素结合在一起，导致人们产生了很大的期待感。这种期待感因着人们更多地思考圣经意义而加强，也由于社会和政治动乱的因素，它像一根金属丝线贯穿于新约时期整个巴勒斯坦地区。

特别文章

传统的希腊宗教

希腊和罗马的宗教非常相似，实际上它们有着同样的神祇，只是被冠之以不同的名字而已。到公元前 5 世纪，在罗马万神殿中有确定名称的男神女神 12 个。这些神祇各自的影响力非常有限。崇拜者通常不是按照各自的喜好进行崇拜，而是向所有的神祇表示敬意，

以便在生活的各个方面获得神祇的祝福。

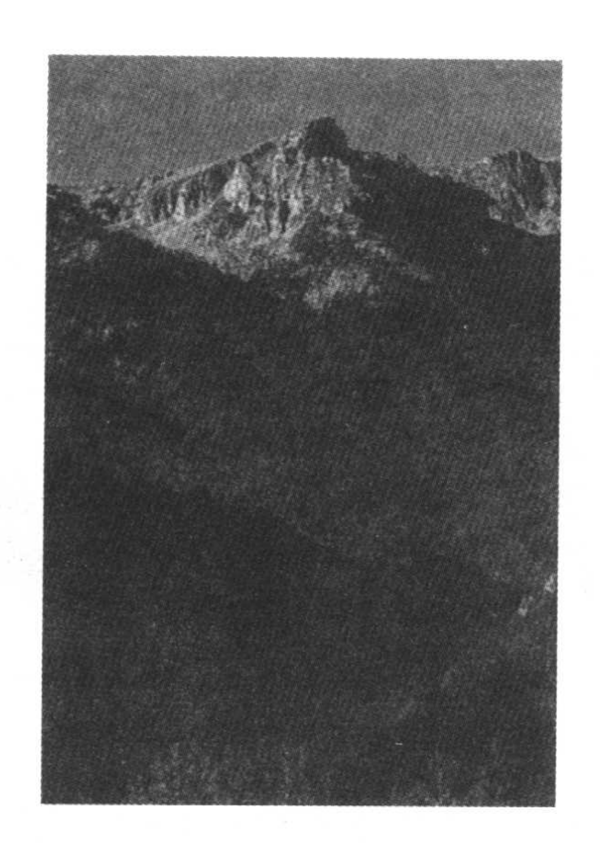
这12个主神被认为是住在奥林匹斯山宙斯的宫殿中(他们由"奥林匹亚神"这个词为人所知)。此外也有其他神祇,叫做"冥神"(从希腊语chthon而来,意思是"土地"),无论是在道德上还是灵魂上,这些冥神都没有被看成是奥林匹亚神的敌对派。冥神并非完全起负面作用,尽管黑暗之神和死亡之神在数量中占多数。有一些冥神起积极作用,例如掌管食物、地上的出产的神祇等。甚至连宙斯自己也有土地神、冥神的一些特征。实际上,大部分的神祇都被人们加上了很多形容词,难以确切地分类。研究人员不断尝试给特定的神祇界定性质与能力,以便与受希腊文化影响的其他人广义上所拜的神祇相区别。例如,"山顶上的宙斯"不同于"城中的宙斯",山顶上的宙斯所赐予的福气与恩惠,拜亚底米(Artemis)[①]的人就得不到,因为亚底米是希腊其他城市所拜的一位女神(新约中有"以弗所人的亚底米啊"之句,见使徒行传19:28)。

虽然诸神被描绘成人的形状,也像人一样,源于大地母亲,但是他们没有出生,不食烟火,也不衰老死亡。如果曾经有过诸神与人自由融合的黄金时代,那也是很久远的事情了。现在神人之间有一条鸿沟。但是还有一类称为伟人的群体,也受到人们的崇拜,当然他们的地位低于神。伟人通常是死了的人,因为生前成就很大,死后他的坟墓就成了人们崇拜的对象。

希腊宗教没有组织化的中心机构来强迫在各地寺庙进行统一的宗教活动。虽然各神都有自己的祭司,但是祭司都不是专职的。作祭司并不是一个全职工作。掌管宗教事务的通常是那些握有世俗大权的人,例如家庭中的父亲、城邦中的地方官员,甚至是全体公民大会。最重要的宗教人物是预言家。他们传达神谕,向人解释神祇对他们的旨意。这样的事情很多很杂,涵盖个人引导、医治、制定国家政策、军事行动等各方面。德尔斐神庙是这类神谕最为人尊崇的出处。

这是一个仪式性的宗教,其主导因素是人们希望保证生活的方方面面都安全而顺利所产生的需要,而非出于对神的相信(如基督教

① 又译"阿耳特弥斯",希腊众神中的月神和狩猎女神。——译注



奥林匹斯山，希腊神话中众神的家。

那样)，也不是出于对世界和人类的本质的认识。敬虔通过对诸神的直接敬拜表现出来，人们认为不同的男神女神对不同的情况产生影响，或者在不同的生活阶段产生影响。因此，如果我们把希腊或罗马宗教论述为某种特殊的仪式或信仰体系，就会使人产生误解。人们承认诸神存在，奉行宗教义务，只是日常生活的一部分，旨在维护社会稳定，无论是通过仪式[①]、法律事务、军事扩张，还是人们可能关心的其他问题。因此希腊的灵性不是个体性的，与某位神祇建立个人关系是不常见的。从社会学的角度讲，它完全是为了维持社会的安宁，通过在正确的时间、正确的地点遵守正确的社会形式来进行。这是很容易做的，例如由一家之主代表全家，或者由当地官员代表全城就可以了。

用来进行敬拜的地方不一定是神庙或圣殿，人们发现在路边或

---

① 即 rites of passage，人类学用语，指为人生进入一个新阶段如出生、命名、成年、结婚、患病、死亡而举行的仪式。——译注



位于德尔斐的阿波罗神庙。所有希腊人，以及很多外国人在从事重要事务之前，总要在此求问神谕。

者在街道的角落有成千上万的赫姆(herms，顶部雕刻有赫耳墨斯头像，柱前面雕刻有男性生殖器的石柱)，这是用来邀请过往的路人寻求神祇的保护，在这样敬拜的过程中，路人以此表示，他与赫姆所在的城邦是友好的。

献祭通常是取悦神祇的方式，一般来说使用动物献祭，虽然有时候也献谷物或水果。献祭根本不是什么令人沮丧的事情，而通常是一场欢宴和庆祝。因为献祭给神祇的只是祭牲中不好的部分，而最好的肉在大家的聚会中被吃掉了。敬拜者定期向神祇献祭，以便获得神祇的优待。

没有人认为这样的献祭是贿赂诸神的，而是肯定，人与神祇的关系是一种表示因果关系的双向关系，是可预测的，因而也是有秩序的。

由于哲学思想家的影响日益扩大，人们不可避免地质疑这个信仰体系。在早期，人们理所当然地认为，有关诸神及其作为的故事的确是关于真神的，故事中描绘的事情也是确实发生过的。由于哲学的影响，诸神及其故事被解释成象征着某种第一因或世界背后所存在的抽象原理。虽然这并不一定总是把人引向理性的无神论或者废止传统的敬拜形式，但是到了新约时代，文化的变革(其中包括人们

开始意识到有另外的宗教传统)与日益增长的灵性不确定性相结合，使人们对希腊文化的信仰不再简单地加以接受——虽然这些信仰从来没有完全消失，直到几个世纪之后它们才完全被基督教信仰所取代。

希腊和罗马的传统诸神

宙斯(Zeus)

主神，众神之父；罗马神话中为朱庇特(Jupiter，Jove)。



朱庇特

赫拉(Hera)

宙斯的姊妹和配偶；罗马神话中为朱诺(Juno)。

雅典娜(Athena)

战争、智慧和艺术女神；罗马神话中为密涅瓦(Minerva)。

阿波罗(Apollo)

太阳、预言、音乐、医药和诗歌之神；罗马神话中也为阿波罗。



阿波罗



雅典娜

阿耳特弥斯(Artemis)

贞洁之神，月亮与狩猎之神，阿波罗的孪生姊妹；罗马神话中为狄安娜(Diana)。

波塞东(Poseidon)

掌管海洋、地震和马的神，宙斯的兄弟；罗马神话中为尼普顿(Neptune)。

阿佛洛狄忒(Aphrodite)

爱与美之神,住在塞西拉岛;罗马神话中为维纳斯(Venus)。

赫耳墨斯(Hermes)

商业、发明、狡猾、偷窃之神,众神的信使,旅行者和游民的保护神,将死者带往地狱之神;罗马神话中为墨丘利(Mercury)。

赫菲斯托斯(Hephaestus)

残废的神,掌管火和金属制造;罗马神话中为伏尔甘(Vulcan)。

阿瑞斯(Ares)

战争之神;罗马神话中为玛斯(Mars)。

得墨忒耳(Demeter)

农业、丰饶、婚姻之神;罗马神话中为刻瑞斯(Ceres)。

狄奥尼索斯(Dionysus)

酒神,狂喜和兴奋之神;罗马神话中为巴克斯(Bacchus)。



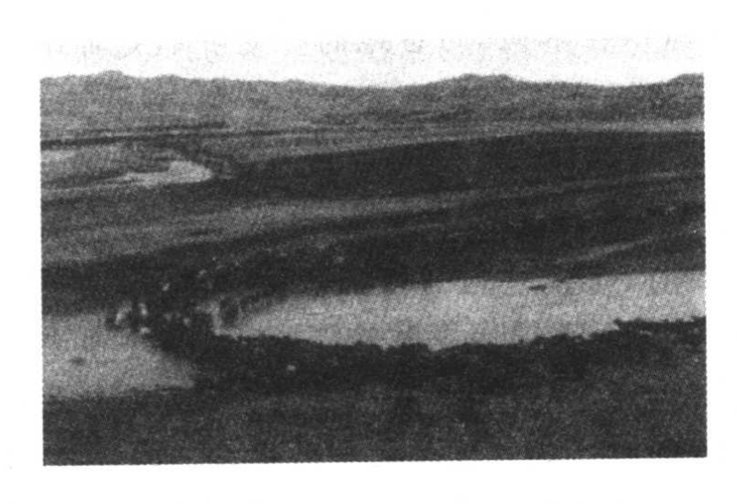
得墨忒耳

罗马帝国内的犹太人和犹太教

大多数人认为,在新约时代,巴勒斯坦是犹太人的主要家园。但实际上,居住在像埃及亚历山大这样的城市中的犹太人,比居住在耶路撒冷的犹太人还要多,而且就总体而言,散居在罗马帝国全地主要城市中的犹太人数量大大超过居住在巴勒斯坦的犹太人。约瑟夫引用拉丁作家斯特拉多(Strado)的评论说,犹太民族"已经向所有的城市前进了,世界上还没有哪个有人居住的地方没有接待过这个民族,也没有哪个地方没有感受到这个民族的力量"(《犹太古史》14.7.2)。

在旧约时代,以色列的国土和人民被视为在地理上和民族事务上都是自给自足的。事实上,旧约故事很大程度上是关于以色列的祖先是如何从各个不同的民族被带出来,聚集在一个共同的传统之下的,这一传统以其国土,尤其以耶路撒冷为中心。但是到了耶稣时代,这个进程颠倒了过来,犹太人散居在世界各地。这种分散或者

"流散"从数世纪以前的公元前586年就开始了，当时，巴比伦王尼布甲尼撒入侵了犹大国。作为对被征服国家进行绝对控制的方式之一，他将耶路撒冷最有天赋和最有影响力的人掳到巴比伦，让他们在那里开始他们的新生活。这对于广大的犹太人民而言是一场灾难。从政治上说，这是一场灭顶之灾，因为犹太人民再也无法享受独立的生活。尽管如此，犹太人被掳巴比伦成为犹太教历史中最具有创造性的力量。



巴比伦附近的幼发拉底河，在尼布甲尼撒于公元前586年占领耶路撒冷之后，成为犹太人的家园。

在传统犹太教的鼎盛时期，在耶路撒冷圣殿中的敬拜是十分重要的。以色列人通过定期到圣殿敬拜和献祭来表明对上帝的忠诚和对律法始终如一的遵守。但是尼布甲尼撒摧毁了圣殿。虽然留在耶路撒冷的犹太人仍然到圣殿的遗址去敬拜，但是对于被掳到巴比伦的那些人来说，就连这点安慰都已经不可能了。他们的痛苦情感在诗篇137篇1—6节中表现出来：

我们曾在巴比伦的河边坐下，
一追想锡安就哭了。
我们把琴挂在那里的柳树上，
因为在那里，掳掠我们的要我们唱歌；
抢夺我们的，要我们作乐，说："给我们唱一首锡安歌吧。"
我们怎能在外邦唱耶和华的歌呢？

耶路撒冷啊，我若忘记你，情愿我的右手忘记技巧。
我若不记念你，
若不看耶路撒冷过于我所最喜乐的，
情愿我的舌头贴于上膛。

结果，耶路撒冷并没有被遗忘，而且此后不久，被流放的人就发现他们确实能"在外邦唱耶和华的歌"，起初他们认为这是无法想像的。他们是在会堂中这样做的。在一个不同的社会环境下，有些事情不得不变得与以往不同，而当地的会堂并非是耶路撒冷圣殿的复制品，以往在耶路撒冷的敬拜常常涉及献祭，现在已经不可能了，敬拜时会堂中用于供奉祭牲的中央位置只能以其他的东西替代。于是一种新的敬拜形式产生了，这种形式中不再有祭牲的位置，取而代之的是对能在任何地方进行的传统宗教仪式的强调：祷告、朗读律法书、守安息日、割礼以及遵守古时候那些有关饮食的规定。

这种传统犹太敬拜的改版非常成功，当犹太人最终从巴比伦回归本土的时候，他们将这种敬拜也一同带回。此后，在亚历山大大帝的征服之后，部分勇敢的犹太人决定自愿移居到地中海国家的各个地区。以会堂为中心来表达对其宗教和国家的忠诚成了很自然的事情。到首批基督徒传教士开始四处传讲耶稣的福音时，在整个罗马帝国的疆土内，犹太会堂已经形成了庞大的网络。

并非所有的会堂都完全一样。一开始，耶路撒冷的圣殿对于宗教信仰和仪式有一定程度的集中控制，这种控制一直持续到耶路撒冷于公元 70 年被彻底毁灭之时。但是会堂更加自由一些，可以发展自己的思想。犹太人在巴比伦遇到的问题与在罗马面临的挑战是不同的，而他们在埃及的亚历山大城面临的又与在巴比伦遇到的问题不同。在每个当地城市，人们不得不努力使自己祖先的信仰与他们的新环境所带来的要求和机会相适应。即使在同一个地区，不同的会堂也会有不同的观点。例如，在罗马，有些犹太人十分乐意在很多方面随从异教团体的做法，甚至给他们的孩子取拉丁或希腊名字，并采用罗马文明的艺术形式。而同一个城市的另外一些人，则悲痛地认为，他们所看到的这些表现冲淡和背叛了祖传的信仰，这些人严格

地按照传统方式理解希伯来圣经的律法。

我们都知道犹太人对希腊哲学研究非常感兴趣。这些人中最著名的就是斐洛(Philo)，他是埃及亚历山大城中的一个犹太人。我们对他的生平知之不多，但是他一定出生于耶稣之前，可能一直活到公元1世纪的中期。他出生于一个很有影响力的犹太家庭。他的部分亲属在埃及或者其他地方从政。但是斐洛自己对解释希腊作家的思想最感兴趣，尤其是斯多葛派的思想。他发现他们很多的思想与犹太教相似，于是开始着手证明希伯来圣经和希腊哲学是在用两种不同的方式阐述同一件事情。为了证实这一点，他必须把犹太人的传统故事视为哲学家所述真理的一种寓言式的或者象征性的表现。罗马帝国内的正统犹太人当然会将斐洛看作是犹太信仰的叛徒，但是他认为自己是忠实地解释了他所为之骄傲的祖先的传统，他认为自己做得既有价值也很有必要。



亚历山大的斐洛(公元前20—公元50年)，他的作品使用希腊式的思想解释犹太教经文。

罗马所有会堂有一个共同点，就是使用希腊文。代代相传，以后，居住在地中海地区的大部分犹太人只会说希腊语，因此非常有必要将最初用希伯来文写成的犹太人的圣经用现在大部分犹太人都在使用也最易理解的语言翻译出来。

人们不清楚希腊文圣经的真实起源。据传，居住在埃及的犹太人劝说埃及国王托勒密二世费拉德尔弗斯(Ptolemy II Philadelphus，公元前285—前247年)支持翻译工作。于是这位国王将七十名精通希伯来文和希腊文的人送到耶路撒冷，分别关在七十个房间里，各自将圣经翻译过来。翻译工作结束时，人们惊奇地发现，这七十个人表达的是同一个思想，使用的是同样的希腊词汇。托勒密非常惊讶，他立刻相信翻译工作得到了上帝的帮助！即使在古代也不是人人都相信这样的故事。另一种说法来自《阿里斯提斯信札》(*the Letter of Aristeas*)，信中说，译者们首先订出翻译规则，然后才一起工作。

也许这些故事都不能反映事实真相，现在很多学者相信犹太圣经的希腊文七十士译本(the LXX)是经过数代人的努力逐渐形成的。但是无论如何，它的影响力和重要性都是无法估量的。该译本

不仅为罗马帝国内的犹太人广泛使用，而且也被那些想要更多了解犹太信仰的有文化的罗马人研读。它亦成为早期基督教会所使用的圣经，它很易于得到，这极大地帮助了基督徒在整个希腊文化的世界中传福音。

启示论者

使我们能够了解当时人们对信仰的期望的一个特殊途径，是通过那些启示性作品，而这种对信仰的期望很有可能构成了耶稣生平以及教导的时代背景。这是一种全然不同的作品集，经过了相当长的时间才汇编在一起。所有这些作品都包含了对于未来的前瞻性的观点。“启示”(apocalypse)这个词字面含义是“揭示秘密”。我们目前还不清楚这些作品的作者们(apocalyptists)是否组成了一个特殊的团体，还是他们仅仅是属于约瑟夫所提到的其他团体。由于这些人大多是因着其作品而为人所知，虽然不是完全没有可能，但是我们还是很难确定他们之中有撒都该人。启示论者通常声称他们得到了上帝的启示，就定义而言，撒都该人是不会支持这种声称的，因为他们认为摩西是惟一接受过上帝启示的人。人们容易将启示性作品与法利赛人的某些信条等同起来，因为他们非常相信上帝对于世界历史有其预定计划。

无论启示论者是哪一类人，他们的作品中有一些不同寻常的特征，使我们很容易将他们辨认出来。

- 他们更强调天堂的生活，而不是日常生活的世界。虽然讲的是这个世界的事，但其重要性仅仅在于，它揭示了另外一个世界——属灵的世界，所发生的事件。有一位启示论者写道，“至高的上帝创造了两个世界，绝非一个”(2 Esdras 7:50)，这种观点是启示论者广泛持有的。他们的工作就是揭示出在上帝的世界中所发生的事情，并向读者保证，他们在上帝的工作中处在中心位置。
- 启示论者也强调异梦、异象和通过天使与上帝进行交流。由于上帝是住在一个不同的世界(“天堂”)中，灵媒就在上帝与人类之间

起着重要作用。典型的启示性作品往往通过详细描述作者如何接收到异象和信息,来揭示发生在天堂中的事件。

- 与之相应的是一种不同寻常的文学形式。这是因为异象并没有使用简洁明了的词汇进行描述,而是使用密码式语言。这些作品通常要提到希伯来先知书中那些意义深奥的段落。虚构的动物形象以及象征数字被用来表示国家或者个体。
- 启示通常以古代那些伟人的名义来写。古代英雄中诸如以诺、挪亚、亚当、摩西和以斯拉,均是启示论者所指向的对象。这样做大概是为了保护启示论者,因为启示总是在逼迫的情况下写出的。也有可能是因为人们相信真正预言的时代已经过去,先知要想使自己的信息为人们所听从,就得将他们的作品归到生活在希伯来圣经成书的那个年代的某个人名下。启示录——圣经中惟一使用大量启示性比喻的书卷,在这方面是独一无二的。虽然对于其真正作者到底是谁存在着很多争议,但是作者被称为是当时那些读者的同时代的人和朋友,而不是什么远古时代的人(启示录1:1—9)。

为什么此类作品在耶稣出生前长期如此流行?比较有吸引力的答案是,这些启示性作品是对当时巴勒斯坦地区艰苦生活现实的回应。先知们经常提到,以色列的历史取决于这个民族当前的灵命景况。他们似乎时常认为,在他们的信仰与政治命运之间有一种因果关系:当人们遵守上帝的律法时,他们就繁荣;如果不遵守,他们就会经历患难。这种艰难的景况在公元前586年尼布甲尼撒征服耶路撒冷,犹太人被掳巴比伦时达到顶峰。被掳后不长时间,犹太人被允许回国。那些回国的人决心不再重蹈祖先的覆辙。

被掳后期犹太民族重建的重点放在重新严格解释律法,并在国家和个人生活的各个方面坚决遵行律法。结果,这样做了之后,人们贫苦依旧。而且随着时间的流逝,繁荣之路似乎是需要与诸如罗马人之类的外邦人联合才能获得,而不是保持对于古代传统信仰的忠诚。那些试图实践信仰的犹太人发现自己越来越成为少数,而那些成功的人大多不太遵守传统信仰,甚至放弃了这种信仰。

启示性作品也有可能是对于这样一个问题的回答。为什么忠于信仰不能给人带来繁荣？为什么好人受苦？为什么上帝不摧毁罪的权势？启示性作品的作者对这些问题的回答是，目前的艰难是暂时的。如果看到上帝在整个历史过程中的工作，就知道良善终究要胜利，邪恶的压迫很快要被消除。

人们经常问道，耶稣是否与这些启示论者及其对天堂的异象有关系。耶稣当然对于启示论者提出的观点很熟悉，并经常在他自己的教导中使用同样的比喻和语言（马可福音 13；马太福音 24—25；路加福音 21）。但是还有一些重要的差异需要加以注意，不能将耶稣简单地理解为只是又一位异象启示家。

- 启示性作品通过一些特殊手段向人们启示异象以及对天堂的看见。但是耶稣并不是将其教导基于此类的异象和启示上，而是带着自己的权柄讲道。再者，他最关心的并非另一个世界——天堂的事情，而是此世的生命。他没有揭示秘密。他建造门徒，提醒他们对上帝当尽的责任，这种责任通常将道德责任、社会责任以及信仰问题融为一体。
- 启示论者通常通过证明他们是正义的，敌人将被战胜来鼓励安慰读者。而耶稣的教导，即使是所谓“启示性演讲”，也从不是为安慰门徒。他也没有说他们会自动战胜敌人；相反，耶稣教导门徒，未来是对门徒人生态度的挑战，上帝参与人类事务时就是上帝的审判，这对门徒与世人一视同仁。
- 耶稣的教导中没有对于未来的系统观点，这与启示性作品非常不同。在启示性作品中，对于未来的细节已经提前描述了，也就是说，都在神预定的计划中，那些拿着密码语言的钥匙的人，能够确切地知道未来的情况。当然，有些基督徒基于他们在新约中所了解的信息产生这类思想，然而他们理解上的互不兼容、互相矛盾只能说明他们如此行是枉然劳力。耶稣自己并不认为上帝神圣的计划能够如此轻易地被揭示出来，并且称自己对此也不知道（马太福音 24:36；马可福音 13:32）。启示论者从来没有这样说过。

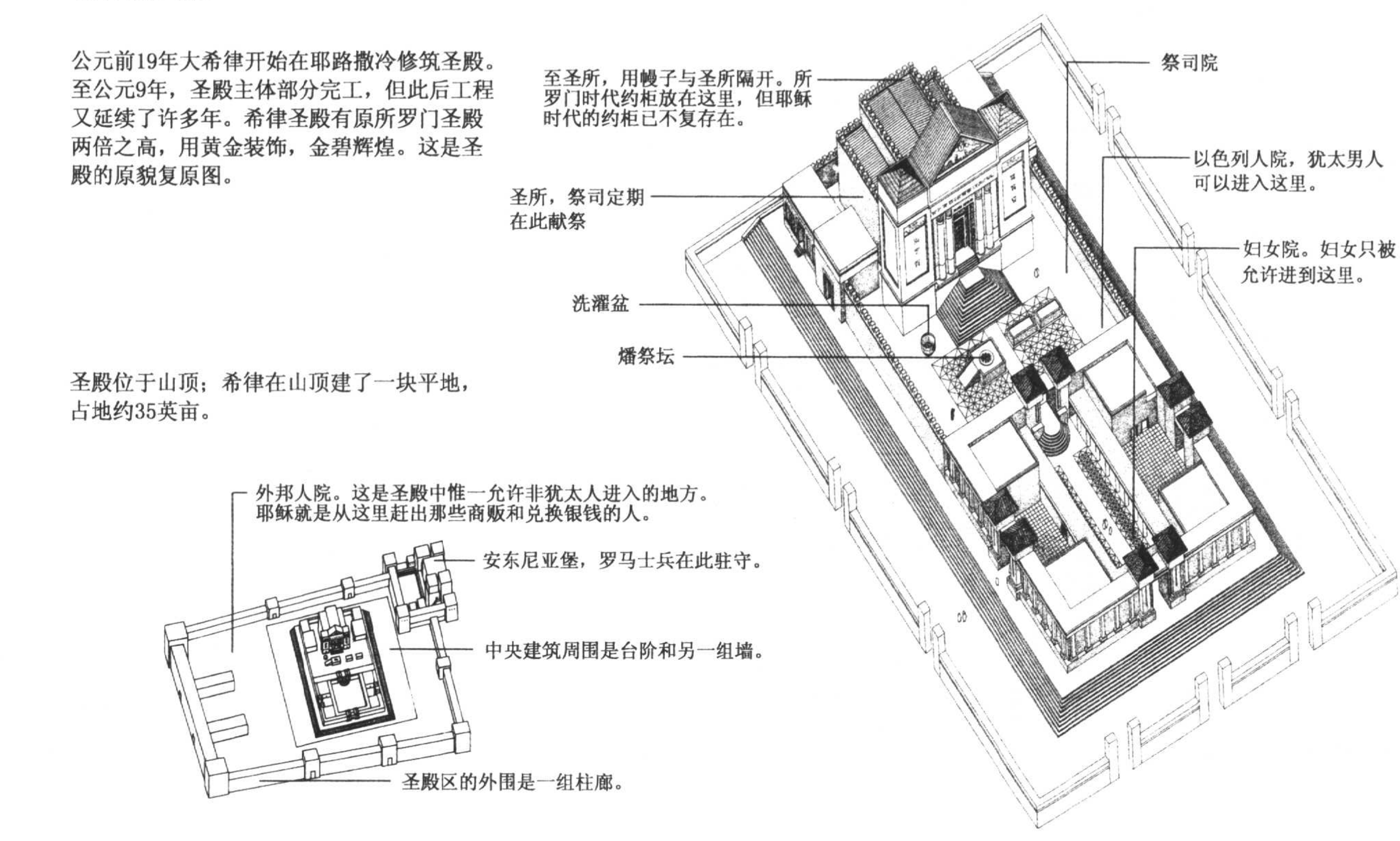
■ 启示论者几乎无一例外地对世界和历史持悲观态度。与早期的那些先知不同,他们对于上帝能否在世界上做工不抱希望。他们认为邪恶的力量太强大,世界正冲向终结的悲剧的末日。试图去发现上帝在这种邪恶中做工没有什么意义,因为上帝根本就没有在其中。这与耶稣的观点截然不同。耶稣清楚地说明,他所宣讲的"上帝的国",会给普通百姓的日常生活带来变化(路加福音4:16—21)。耶稣通过教导和比喻,宣称上帝的旨意并不只是行在"天上",而且要影响此时此刻这个世界的社会和政治现实(马太福音6:10)。

耶稣和启示论者之间还有一些本质的不同。他不是以启示性的观点看待生命。他偶尔会使用启示论者那种语言和比喻教导别人,就像他在提到拉比的"金律"时一样(马太福音7:12)。作为一个优秀的教师,他需要使用听道者能够明白的语言,当时巴勒斯坦很多的普通百姓可能对启示性的语言最熟悉。但是耶稣的特点是,他使用了相近的概念,却赋予这些概念以全新的意义。

希律的圣殿

公元前19年大希律开始在耶路撒冷修筑圣殿。至公元9年，圣殿主体部分完工，但此后工程又延续了许多年。希律圣殿有原所罗门圣殿两倍之高，用黄金装饰，金碧辉煌。这是圣殿的原貌复原图。

圣殿位于山顶；希律在山顶建了一块平地，占地约35英亩。



第二章　耶稣的降生及其早期生活

如果说在所有关于耶稣降生的故事中始终贯穿着一个主题的话，那就是反复申明普通百姓对于耶稣降生重要性的认识远比宗教学者更深刻。这个后来被称为弥赛亚的人降世为人，没有被那些高贵的、有德行的人们普遍认可，但却被当时那些生活在文明社会边缘的人们所接受。路加福音的第一章生动地描绘了一位鲜为人知的祭司撒迦利亚以及他的妻子以利沙伯，充满期待地向上帝祷告，求上帝解救他的子民，他们的信心在上帝面前得到了悦纳，天使宣告他即将有一个儿子的消息，这个儿子也是就后来的施洗约翰（路加福音 1:5—28,57—80）。

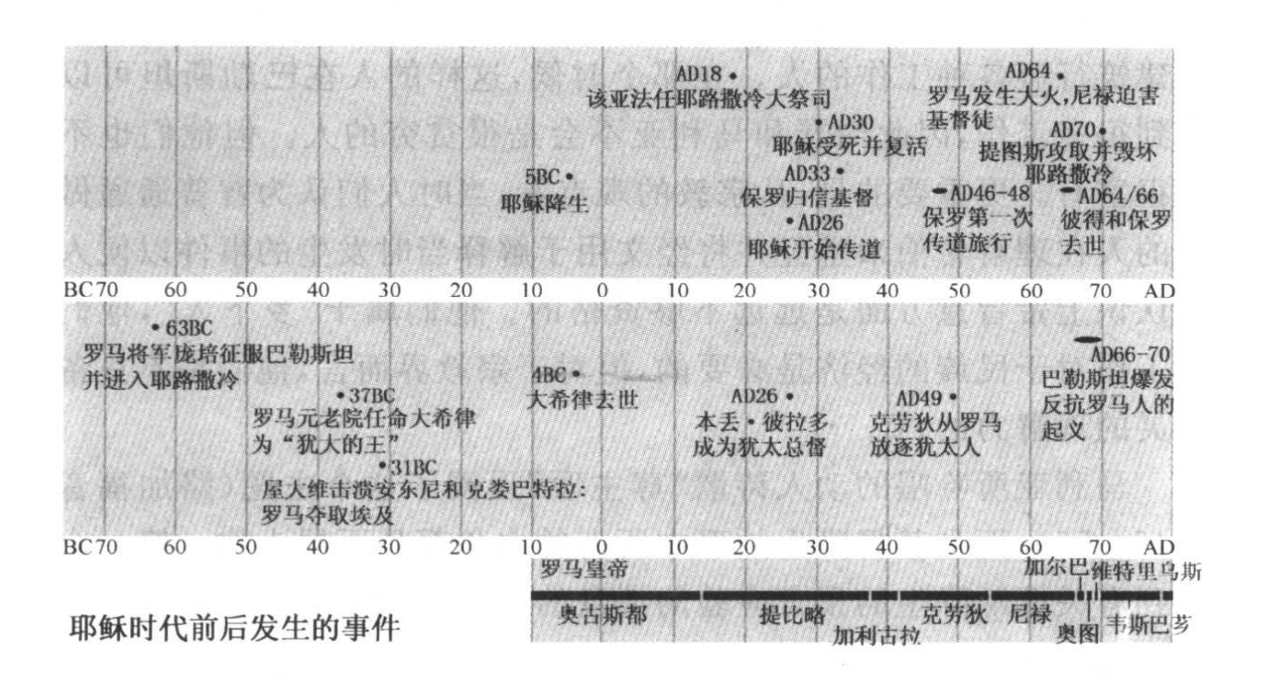
耶稣的母亲马利亚，属于同一个家族，当耶稣在她的腹中孕育并出生的时候，她正在准备嫁给约瑟。筹备婚礼需要较长的时间，可能要几个月，在一对新人被承认为合法夫妻之前，要进行各种不同的婚嫁仪式。传统上认为约瑟是一位木匠，虽然希腊文中用于描述约瑟的词 tekton 暗示他更可能是一个从事建造的人，也就是那种能够参与建筑行业各种工作的人。在那个时候，这样的人在巴勒斯坦可以找到很多工作，因此约瑟和马利亚不会是很贫穷的人。但他们也不会很富有。更重要的是，从宗教的观点看，当时人们认为普普通通做工的人在理解希伯来圣经并将经文用于解释当时发生的事件以便人们认识上帝旨意方面是远远不够资格的。他们属于“乡下人”，他们的工作对于民族的经济是必要的，但对于宗教界而言，他们是不具备属灵的理解力的。

马利亚所吟唱的动人诗歌“尊主颂”强调了这个主题（路加福音 1:46—55），而且基督降生故事中所有的主角都是下层人物。第一个听到有关耶稣降生的预言应验的消息的是在犹太山地放羊的牧羊人（路加福音 2:8—20），然后是西面和亚拿（路加福音 2:25—38）。这些人在世界上都是无足轻重的人物。路加福音第一章的故事强调的

是，官僚——无论是宗教的还是政治的，都没有认出耶稣。这个教训在整个耶稣的生平中一再被重复，因为若要真正明白上帝借着基督所做的工，就算是最重要的人物也需要首先变成小孩子的样式（路加福音 18：17）。

耶稣的成长

耶稣的童年生活鲜为人知。他的家通常被认为是那种平屋顶，只有一间房的泥巴砌成的屋子。约瑟很可能是在家工作，福音书中有不少描述表明耶稣也学习了同样的手艺。他们可能一起制作农具、家具，而且可能一起从事更大型的建筑工程。耶稣渐渐长大的时候，古城塞弗里斯就在离开拿撒勒不远的地方被重建，这样的一个工程必然需要很多有各种技能的人。这个工程是在耶稣开始在会堂教导众人之前完成的。人们可能会想像耶稣和他的一些门徒们在这个工程完工之后失去了工作。约瑟也许是在这个时候去世了，他在耶稣早期生平中没有再出现，就像他没有出现在耶稣成人之后的那些故事中一样。福音书中提到耶稣家庭的时候，出现的只有马利亚和他的兄弟姊妹们（马太福音 12：46；马可福音 3：31；路加福音8：19）。



耶稣时代前后发生的事件

耶稣临死的时候，作为家中的长子，他要求他的一个门徒照顾他的母亲马利亚，这是另外一个迹象，证明约瑟当时已经去世了（约翰福音 19:26—27）。

拿　撒　勒

显然，耶稣是在一个普通的家庭环境中长大的，但是他还是有机会受一些教育。在拿撒勒，他被认为是在会堂中用希伯来文朗读旧约圣经的适当人选，这可不是任何人都能做的（路加福音 4:16—20）。这时期，巴勒斯坦已经存在了有组织的学校，但是多数男孩（从来没有女孩）是在当地的会堂接受教育。此外，拿撒勒一定是那种日常生活本身即可提供给人们自由教育的地方，拿撒勒并非一个重要的地方，在圣经其余的部分或者当时的其他文学作品中也再没有提到过它。人们曾经一度认为拿撒勒在耶稣时代根本不存在，但是现在我们知道这种说法是不对的，有很多遗留的水塔以及其他人造物品可以追溯到那个时代。但是拿撒勒从来就不是一个大地方，即使在其版图最大的时候，居民也不过 200 人左右。

单单是拿撒勒的面积就使得它不会在官方的记录中被人提起，而且它还位于加利利这个常常被最严谨的宗教人士瞧不起的地方，因为他们觉得加利利的居民对非犹太文化太随便了。塞弗里斯被重建为一个希腊化的城市，这在一个常常被人称为"外邦人的加利利"的地方并没有什么不合适之处，因为那里的非犹太人比犹太人要多。这一点与犹太的那些南方省份形成鲜明对比，那里的人们更易于将他们的生活方式与外界影响隔离开来，耶稣后来责备他们，称他们即使不变得自义或伪善，也很容易变得内向，以自我为中心。但是加利利是东西方贸易主要路线的十字路口，这使得它无法将自己从罗马帝国的生活中隔离出来。在这里，耶稣会遇到很多非犹太人，与他们交往，毫无疑问，他花了很多时间思考和谈论希腊和罗马思想，以及他自己民族的宗教传统。

耶稣在加利利成长的好处之一是可以学习流利地使用三种语言。到这个时候，希伯来文已经不再是犹太人的通用语言，只是因为它是古经文所采用的语言才继续被人们使用。有几个世纪的时间，

亚兰语一直是日常语言，耶稣在家里和与朋友相处都使用这种语言。它起源于波斯帝国，在公元前6和前5世纪的时候，波斯帝国将其作为自己的国际交流语言进行推广。它与希伯来文有很多相似的地方，因此在巴勒斯坦地区很容易被接受。但是，由于在加利利有那么多非犹太人，耶稣也必须会讲希腊文，因为在整个罗马帝国境内，希腊语是商业活动和政府机构的国际交流语言。

耶稣及其家庭

除了我们能够从已知的关于耶稣成长的那个社会的资料推断出来的信息以外，新约几乎没有什么关于耶稣30岁之前生平的记录。他并不是家中惟一的孩子。马可福音6章3节记录他成人之后作为教师返回拿撒勒，本乡的人发现难以接受他所传讲的信息，因为在他们眼里，他只不过是个“木匠，马利亚的儿子，雅各、约西、犹大、西门的长兄”——还有一些没有提到名字的姐妹们，所有这些人还住在村子里呢。我们对这些兄弟姐妹知之甚少，虽然他们显然是早期教会的信徒(使徒行传1:14)，而且雅各后来还成为耶路撒冷教会的领袖，尽管耶稣在世时他还不是门徒。马利亚本人经常被描绘成在其门徒身份和疑惑之间挣扎，因为她需要努力平衡她的家庭圈子内各个成员的需要。但是她非常坚定地站在耶稣的一边，在使徒行传中，马利亚作为刚刚建立的教会的领袖之一，起了重要作用。

从信仰角度讲，耶稣的家庭显然对于祖先的信仰非常忠诚。福音书中有一个关于耶稣孩童时代的故事，讲到在从耶路撒冷朝拜回来的路上，耶稣与父母走散了，后来父母找到他的时候，发现他在殿中，与那里的教师讨论信仰的问题(路加福音2:41—52)。我们很难断定耶稣家人的信仰，但是他们中的部分人可能是法利赛人。雅各在其后半生当然比较保守，即便作为一个基督徒也是如此，据为他写传记的一个作者称，雅各花很多时间作传统犹太人的祷告，以至他的膝盖后来如同骆驼的膝盖！在其他基督徒，包括像彼得那样稳健的犹太信徒都离开耶路撒冷后，他作为耶城教会领袖，仍留在那里住了很长时间。所有这些事实都表明他一定是个非常传统的人。当然，如果耶稣自己的亲属中有些人是法利赛人的话，就能够解释为什么



现代的拿撒勒：曾经是耶稣家乡的村落已经不复存在。

他经常将法利赛人挑出来进行责备了，毫无疑问，他通过亲身经历，知道他们是如何在他的家庭中实践自己的信仰的。

新约对耶稣早期生活描述甚少这一事实，促使后来的基督徒作者们写出很多关于其童年时代的作品。从公元2世纪起，有几个故事流传下来，这些故事的名字很奇特，例如《马利亚诞生之福音》，《木匠约瑟的故事》以及《多马之童年福音》（不要与《多马福音》混淆了，这两个文献截然不同）。这些"福音"中包含的故事大多是为了证实耶稣即使在孩童时代也具有神奇的能力，作者们称这种能力常常让他自己的家庭以及宗教机构感到困窘。我们没有理由猜想这些作品是基于耶稣孩童时期的真实情况：因为他们是在后期由那些很忠诚的基督徒编写的，他们一方面希望满足人们想要了解耶稣家庭出身的好奇心，另一方面也是想加强耶稣作为行神迹者的名声（具有讽刺意义的是，新约福音书明确地警告信徒不要单求神迹奇事）。

施洗约翰

我们接下来看到的耶稣是在他30岁左右的时候。他的表兄，施洗约翰，已经发起了一场宗教运动，并吸引了相当多的信徒们。约翰在犹太地区的旷野过着简单的生活，穿骆驼毛的衣服，吃的是旷野的食物，"蝗虫与野蜜"（马可福音1:6）。

约翰绝非当时惟一的到处游走的先知。很多人都在谈论他们所盼望的弥赛亚，他将带来一个崭新的社会。在同一个旷野的南部，库姆兰人也在谈论类似的事情。甚至后来，很多暴动的煽动者和先知都能够将人们吸引到犹太的旷野，这些人希望为他们自己扬名，甚至可能希望发动一场抵抗运动，将罗马人从他们的土地上赶出去。约翰最与众不同的特点是，他特别强调不要为自己扬名。他并不将自己视为上帝膏抹的救主弥赛亚，是来消除当时政治和社会不公正的，

而是作为一个"信使",一个"声音",被派来传扬弥赛亚就要降临,天国的奥秘就要显明的好消息(马可福音 1:2—3)。

熟悉希伯来圣经的人都知道,这样的信使就像是旧约中的先知以利亚(玛拉基书 4:5)一样,福音书的作者们让我们确信,他们认为约翰正是这样的人。他们对约翰生活方式和他所传的信息的描述,与列王纪上 17 章到 19 章中以利亚的故事非常相似。

新约和犹太史学家约瑟夫均描述约翰的工作是呼召人们修正自己的生活,以便能够在道德上配与那将要建立上帝的国度的人相见(《犹太古史》18.5.2)。早期的先知经常批评人们不顺从上帝所要求的道德标准和属灵标准,并声称虽然他们还是上帝的子民,但是他们只能等待上帝的审判,因为他们未能达到上帝的要求。确实如此,由于他们在属灵方面的特殊地位,他们所面临的审判只能更严厉。约翰传讲的信息也是同样内容。他呼召人们预备自己的道路,以便能够与上帝相见。那些愿意接受挑战的人通过接受洗礼来表明他们愿意悔改。洗礼这个词的希腊词根意思是"浸人",例如,人们经常用这个词来表示他们把布匹浸入盆中或者缸中来染色。洗礼的宗教含义也是如此,只不过浸入水中的是人,使用的是水而非染料。约翰的洗礼是在约旦河中进行的。

大部分犹太人当时对洗礼已经非常熟悉。洗礼可能是作为接受外邦人入犹太教,宣布他们改变信仰或成为敬畏上帝的人的一种方式。后来洗礼仍然有这样的用途。死海古卷中有大量的证据显示艾赛尼派经常反复洗礼,将洗礼作为他们保持其道德和宗教纯洁性的途径。库姆兰修道院遗址的最显著特征之一就是其非常复杂的管道系统和水池,它们对于在旷野中储存大量的水供库姆兰人进行洗礼仪式是非常必要的。当然,差异也是有的,艾赛尼派的仪式与皈依犹太教的洗礼并非完全一样。与库姆兰的那种可以一再重复的宗教仪式的洗礼和洗涤不同,改变信仰的洗礼只进行一次,因为它不再是表示净化的仪式,而是表示初入教的仪式,它表示初信者生命中的一个转折点,从此以后他成为该信仰团体的一名成员。

我们很难确定是否能在艾赛尼派那种不断重复的洗涤中,或是在外邦人一次性的皈依洗礼中找到约翰洗礼的背景。但是如果约翰

呼召的是那些已经成为信仰团体成员的人，要求他们参加他们认为是非信徒才应该参加的洗礼，那么我们就不难理解约翰所传的福音的本质以及他所招致的反对了。但是，按照约翰的观点，人们的心灵必须发生巨大的转变，方能与即将到来的新国度有份。这些人当然也需要重新开始，就像他们是外邦人，是第一次认识上帝一样。

但是约翰也没有完全看到他所宣讲的信息的全部含义。他以传统的审判和定罪的观点来看待弥赛亚的到来。他描述上帝所应许的救主要将不结果子的树砍下，将糠从麦子中扬出去(路加福音 3:7—17)。诚然，约翰的属灵异象比同时代的其他宗教人士更加清楚，而那些宗教人士理所当然地认为上帝的怒气将只降临在罗马人身上。但是约翰未能充分理解“上帝的国度”的真正本质，在耶稣的教导中，上帝的国度更强调诸如爱、饶恕和对全人类的无偏见的关心等良善品质，而较少强调诅咒和审判。这也正是古代以色列民族觉得最难以理解的地方，甚至对于耶稣的门徒们也是如此。他们一直就不明白上帝的旨意为什么是通过舍己，为他人舍命(马可福音 8:31—33)而成就的。虽然约翰宣告了“上帝的国度”到来的信息，其真正的含义还要等到耶稣被钉死和复活之后才显明出来的。

耶稣受洗

当耶稣来到约翰面前，要求约翰给他施洗时，约翰起初不同意他接受这一表示悔改的洗礼。因为约翰认为既然耶稣与上帝有特殊的关系，他能有什么罪需要悔改呢？但是耶稣一定要约翰给他施洗，并且告诉他：“我们理当这样尽诸般的义”(马太福音 3:15)。

耶稣这样说是什么意思？简单的解释是耶稣要与那些预备完全改变生活方式的人一样，这些人后来成为他的首批门徒。福音并没有将他与其他人隔绝开来，而是强调耶稣与上帝的特殊关系恰恰是他完全与普通人的生活融合在一起的重要原因。毫无疑问，这些话还有其他潜在的含义，因为通过耶稣完整的生平，从头至尾连成一气，暗示耶稣受洗是他走向十字架的第一步，而十字架是他整个生命的高峰和目标。这个主题在后来耶稣的死与“洗礼”相提并论时更加

显明出来，上帝的旨意此时比当年约翰施洗时更加真实地得以实现（马可福音 10:38）。

福音书以耶稣接受约翰的洗礼开始，揭开了启示耶稣与上帝关系的序幕。根据马可福音的记载，在洗礼时，耶稣听到了这样的话："你是我的爱子，我喜悦你"（马可福音 1:11）。在希伯来圣经上还有两段提到类似的话语。一段是诗篇 2 篇 7 节："你是我的儿子，我今日生你。"在原来的上下文中，指的是古犹大王，他们被认为是作为上帝的代表在地上实行统治。但到了耶稣时代，普遍认为这段话是对即将来临的弥赛亚的预表。另外，在以赛亚书 42 章 1 节有关受苦的仆人的诗歌中，仆人被描述为"我所扶持、所拣选、心里所喜悦的"，在耶稣时代之前，上帝的仆人这一概念似乎尚未与对弥赛亚的盼望联系起来。



约旦河：施洗约翰正是在这个地区，开始了他的传道工作。

因此，洗礼的故事为耶稣故事的其余部分铺垫了两个主题。在这两个主题中，耶稣作为将要带来上帝国度的那个人，他与上帝的特殊关系被重新确认；他同时也知道作为这个应许的救主，意味着他所要做的事情有别于大部分人所期待的。这包括他将以受苦和服事为他生命的基本内容，从实际的角度讲，这的确不是易事。但是当他面临这些挑战的时候，福音书的作者们提醒我们耶稣有上帝的同在作为支持，他们描写了在受洗的时候，圣灵像鸽子一样落在他的身上。

耶稣确定他的首要关注

前三部福音书告诉我们，在耶稣接受洗礼之后，作为上帝应许的救主弥赛亚，是如何接受挑战来确定他的首要关注。马可福音只是简单地提到耶稣受到试探，而马太福音和路加福音则作了详细记录。他们都把这个自我评价的阶段放在耶稣开始向众人传道的开头，将

其作为他的基本目的和目标的标题式的声明。但是在这个故事中所提出的问题，在后来耶稣的传道工作中不断地出现，因为魔鬼的每一个试探都是想让耶稣绕过受苦和谦卑的服事来进行他的传道工作，而这种受苦和谦卑的服事正是耶稣所清楚知道的上帝做工的方式。

第一个试探是通过经济手段使得弥赛亚时代到来，即将石头变成食物(路加福音 4:1—4)。当然，世界上饥饿的人很多，无论从哪里来的饼，他们都欢迎。实际上，当时耶稣自己在旷野中也已经很饿了。此外，古代的经文还经常将即将到来的新世纪描绘成物质极大丰富的时代，饥饿的人得以饱足，所有人的需要都得着满足(以赛亚书 25:6—8;40:9—10;以西结书 39:17—20)。而且在以后的故事中还记载了耶稣在不同的场合让饥饿的人吃饱的事情。因此，耶稣对于饥饿的人肯定不会是漠不关心的。我们很有理由相信耶稣关心这类的事情是理所当然的。但是他知道，一个在经济上行神迹的人所得到的名誉和声望，与受苦和服事所得到的名誉和声望是不同的。若是单单将名声建立在这个基础上，那么他就已经背离了上帝呼召他所要做的事情和他降生的意图。



犹太的旷野：传说耶稣接受试探的地方。

上帝在以往历史中的关键时刻对以色列民所说的话帮助他胜过了这个试探："人活着不是单靠食物，乃是靠耶和华口里所出的一切话"(申命记 8:3)。

然后又一个试探来了，魔鬼要求耶稣从圣殿的顶上跳下去。如果他能够活下来，当然可以向整个民族证明上帝赋予了他特别的大能。这种奇迹般的、不同寻常的作为对于耶稣所熟悉的那些人来说非常有吸引力。保罗比大部分人更加了解犹太教，他曾经说犹太人的特点是"要神迹"(哥林多前书 1:22)，尽管历史上大部分民族的人都是如此，包括我们自己在内。

但是对于耶稣来说，这个试探中隐含着更敏感的信息，因为至少曾经有一位古代的先知预言过弥赛亚是以一种戏剧性的方式忽然进入上帝的殿(玛拉基书 3:1)。而且，上帝还曾经应许会保护那些敢

于试验他们的信心的人(诗篇 91:9—16)。这些都为尝试这样的壮举提供了有力的支持。如果耶稣正是上帝预备的弥赛亚,那么他为什么就不能通过检验上帝所做出的这些应许,来证实他得到的呼召,看看上帝是否真的与他同在?耶稣并不惧怕行神迹和异能,他在此后的生涯中有很多此类的例子。但是他拒绝了这种试图将信心仅仅扎根于感觉上的试探,他再次引用圣经中的话来支持自己:“你们不可试探耶和华你们的上帝”(申命记 6:16)。诗篇 91 篇清楚地告诉我们,这种安全和保障的应许只适用于那些随时愿意遵行上帝旨意的人——对于耶稣而言,遵行上帝的旨意就是服事和受苦,而不是为了自己的目的随意使用上帝的应许。

第三个试探是关于政治性的弥赛亚。路加将这个试探作为第二个,但是马太是将其列为最后一个,也许是因为强调其重要性的缘故(马太福音 4:8—10)。毫无疑问,这个试探是所有试探中最严重的,因为这正是当时很多人所盼望的弥赛亚的样子。他们普遍认为,他们要在即将到来的新纪元中统治全世界,这毫无疑问解释了为什么这一试探给耶稣提出了这样的条件,即顺服撒旦的权柄,以便统治整个世界。这个试探,辅之以万国的荣华景象,显得更为生动。但是耶稣再一次意识到这与他将要开始的新世界大不相同。耶稣并非不能体会他的人民对于自由的深切向往:他自己也是生活在罗马的铁蹄之下,并且也是用自己的双手辛勤劳动方能向罗马人缴税。他并不是不知道自己民众的疾苦。

但是他出于两个原因拒绝了做一个政治性的弥赛亚。首先,他拒绝了魔鬼提出的条件。根据福音书的记载,魔鬼向耶稣提出与他分享主权,如果耶稣总体上承认魔鬼对宇宙拥有权柄,那么作为交换他就会获得有限的政治权柄。这是耶稣所不能接受的。他本人的委身,以及后来他要求门徒们所做出的委身,都只是对于上帝的委身。承认魔鬼对生命的任何一个层面具有权柄,实际上就是否认了上帝的终极权柄。此外,魔鬼向耶稣允诺他能够获得统治一个像罗马帝国一样的帝国的“权柄”和“荣耀”。耶稣明白,上帝的国度的权柄在本质上与罗马帝国的权柄截然不同。上帝的价值观和标准从来不能从外部强加于人,只有当人们获得选择自由的时候,它们才能最有效

地得到培育；这些选择不仅关乎他们与上帝的关系，也关乎他们如何能够最好地创建一个新的社会结构，使其最能够反映出上帝的方式。

拒绝第三个试探并不太难，耶稣做得毅然决然。他不会试图将一个新的独裁主义强加给这个世界，去代替罗马帝国和它以前那些帝国的独裁主义。“上帝的国度”并非铁幕统治，也不是一些宗教狂热分子所盼望的残酷的专制统治，而是那些属于上帝的国度的人，当他们以一种新的方式认识上帝，发现自己被上帝的爱和眷顾所改变，得以以新的观点看待世界时，从他们崭新的内心世界所迸发出来的某种东西。



耶稣是什么时候降生的？

确定耶稣确切的降生时间并不容易。人们通常以为耶稣降生的时间是公元前 1 年和公元后 1 年之间。但是这种推测很早就被否定了。要想确定耶稣出生的可能时间，有以下四个证据需要考虑。

- 根据马太福音 2 章 1 节，“当希律王的时候，耶稣生在犹太的伯利恒”，那就是说，在大希律于公元前 4 年去世之前。
- 路加更愿意将他的故事置于一个更广泛的罗马帝国的范围内，他说耶稣出生的时候，“这是居里扭作叙利亚巡抚的时候，头一次行报名上册的事”（路加福音 2:2）。约瑟夫提到过，在基督教时代开始后不久，一位叫做居里扭的帝国的代表被派到叙利亚和犹太，进行人口普查（《犹太古史》18.1）。然而，这次普查是在大希律的儿子亚基老被处死之后进行的一次清洗行动，这就意味着，普查一定是发生在公元 6 年或 7 年，不可能是在大希律去世的公元前 4 年之前。由于这个原因，被路加称为“居里扭”的这个人有可能是派驻叙利亚的帝国使节萨顿宁，他可能在公元前 6 年进行过人口普查。但是没有证据能够解释路加为什么会把

这两件事混为一谈。在路加福音的其余部分以及路加的第二卷书使徒行传中，他在使用罗马官员的名字和职务时通常非常仔细、精确。

- 同时，路加的叙述中的确包括了其他一些有关耶稣生平中各种重大事件发生日期的记录。例如，他记载过耶稣受洗的时候是30岁，当时是“凯撒提比略在位第十五年”(路加福音3:1)。提比略是在公元14年成为罗马帝国的统治者的，他在位第15年意味着就是公元28年。但是这个计算方法由于提比略与其前任奥古斯都从公元11年左右开始共同执政而变得复杂起来。这就意味着，虽然他于公元14年奥古斯都去世后登上王位，但实际上他在此前三年就已经开始作王了。如果路加是从公元11年开始计算提比略在位的第15年的——这种可能性也是存在的，这就意味着公元25—26年耶稣30岁，由此推算，他出生的年代大约在公元前5—前4年，这样也就是在大希律去世之前了。



铜制奥古斯都头像(公元前63—公元14年)，耶稣降生时在位的罗马皇帝。

- 有些人不时地将更为科学的方式带入这场辩论。他们根据马太福音2章2节中提到的明亮之星，计算出公元前6年特定的行星相合，可能就是这回事。尽管这种说法无法让人全部拒绝，但是让人信服还是需要相当的想像力。

此外，还有两个证据(一个在马太福音中，另一个在路加福音中)显示，耶稣出生的日期大约在公元前4年。路加还提供了第三个信息，即于居里扭统治下报名上册之事，但这与上述日期不一致。为了解决这个问题，人们推出三种可能性。

路加被人误解了

有几位学者认为，这里勾勒出的显而易见的“问题”是不存在的。

他们指出，从语法的角度看，路加福音 2 章 2 节完全有可能被译成“在居里扭为犹太巡抚之前，行了报名上册的事”，而传统的翻译是“这是居里扭作叙利亚巡抚的时候，头一次行报名上册的事”。从语言的角度讲，这种理解当然有些似是而非，尽管它几乎不可能是这句话所要清楚表达的意思，但是它的确暗示了一种可能，那就是，这段文字在翻译的过程中被混淆了。虽然这种观点没有被广泛接受，但得到了一些著名的新约学者的支持，而且还在继续得到支持。



耶稣诞生的地方：伯利恒镇，位于耶路撒冷以南 9 公里处。

路加犯了个错误

更多的学者从难题中选择了更简单的道路，他们认为路加提供的有关居里扭的信息是错误的。虽然这也留下了一些没有答案的问题，但是这可能是可以采纳的最显而易见的解释了。其中最值得注意的是，路加在其他的书卷中提到罗马帝国的人物和事件时，详细查考信息来源。他需要这样做，因为他写作的目的之一是将基督信仰向上层的希腊化公民传讲。在这样的情况下，正确描写罗马帝国的生活尤其重要。我们因此可以假设路加认为他的信息是正确的。更进一步说，他可能认为，他的说法与他在叙述耶稣接受约翰洗礼时所提到的其他日期是吻合的，也就是说他认为耶稣出生在大希律统治

时期，就是约瑟夫提到的居里扭上任前10年左右的时间。此类的想法当然并没有证明路加是对的，只不过路加认为他自己已经仔细查考过信息的来源，他不认为他提供了自相矛盾的信息。

路加没有说明故事的全部

还有一个不同的方法来解决这个问题，即不看文字所记录的事实，而是从社会学的角度去理解当时在罗马帝国发生的事情。公元7年罗马统治犹太与今天的情况全然不同，今天世界各地之间可以进行即时的通讯。在古罗马，事情就不一样了。即使在最理想的条件下，皇帝签署的法令也需要数月的时间，才能传递到像犹太这样的偏远省份。在这个过程中发生延误甚至丢失的可能性很大。信使可能遭到抢劫，或者船只沉没，甚至在旅途中消失。例如，后来罗马皇帝加利古拉(Caligula)发布命令，要求在耶路撒冷的圣殿中安放他的雕像。当地的巡抚比皇帝更有智慧，知道这样做只能在犹太人中引起更大的反抗，因此他写信给皇帝，请求皇帝重新考虑这个想法。加利古拉坚持这样做，就回信给巡抚要他这样做。带着皇帝命令的船只旅行了三个月才从罗马到达犹太。然而在这个过程中，加利古拉被人刺杀。传递他死亡以及终止其政策的消息的船只晚许多才启程，却比先前出发的那只船早了27天到达！

当我们考虑到这种通讯和统治的实际问题时，普查很显然并非易事。此外，罗马的报名上册是为了税收目的，正是基于这个原因，普查在罗马帝国内经常遭到抵制。例如，在高卢(Gaul)的一次普查极难开展，以至于进行了40年方才完成。当我们把这些因素都考虑在内时，事实上可以肯定，居里扭于公元后6年或7年完成的普查一定是花了很长时间，而且是基于完成普查之前很久收集的那些信息。

罗马皇帝奥古斯都热心于收集数据，他可能也劝说过希律进行普查。居里扭是公元6年被派往犹太的，为的是清理亚基老留下的烂摊子。他很有可能使用了以往收集的信息，而不是将这样一个繁重的工作重新做一遍。如果这是真的，我们就没有令人信服的理由说，路加有关普查的信息，与他提供的其他信息，或者其他作者提供的信息有冲突，所有这些资料都暗示耶稣是出生于公元前5年左右。

耶稣降生的故事

耶稣降生的故事在福音书中绝非容易理解的部分。我们已经看到了，仅仅是耶稣降生的时间就已经引发了很多的问题。但是比起那些有关耶稣降生故事的性质的更大问题来就黯然失色了，这些问题是由于在马太福音和路加福音中反复提到的，马利亚在怀孕时仍是童贞女这一记载引起的（马太福音 1:18；路加福音 1:26—27）。

既是童贞女，又怀了孕，这本身就是矛盾的说法，那我们到底该怎样理解耶稣降生的故事呢？我们可以肯定的是，福音书的作者一定非常清楚这一点，这意味着如何理解他们的叙事的关键问题与这些故事的类型或文学形式有关。福音书的作者认为他们在向人们叙述什么样的故事呢？作者所创造的文学作品的类型，对于故事以何种方式叙事有很大影响。在历史性的叙事作品中，事件通常是以一种能够让读者想像其发生景况的形式展现出来的，这是因为，尽管在细节上有其独特性，但是历史作品描写的事情，通常与我们自己可能认为会经历到的情况类似。而在诗歌中，对事情的描述就与历史事实非常不同了。例如当英国诗人威廉·布莱克（William Blake）创作他的著名诗作《耶路撒冷》时，先是采用绘画式和写实性的细节描述，来形容工业革命所带来的苦恼，然后又想像拿撒勒人耶稣在城中行走的情形。他的读者理解他所要表达的意思，非常欣赏这首诗，以至于他的诗后来成了英国人自我理解的经典定义——即便没有人会稍事想像，用布莱克的话说，"上帝之子"耶稣曾确实造访过"英格兰绿意盎然，令人愉悦的土地"。在神话故事中也能发现类似的例子，世界上不同的国家对他们各自不同的神灵进行崇拜。

那么，福音书的作者将他们关于耶稣降生的故事放在什么位置上？可惜他们从没有告诉我们，这也是他们的故事引起了那么多的争执和讨论的缘故。争论不可避免地集中在马利亚仍是童贞女就怀上了耶稣这件事上，这对于人类的经验来说太不可思议了。它对我们所能理解的世界上可能发生之事是一个挑战，以极为鲜明的方式显明我们自己的思想预设不可避免会影响我们对新约的理解。那些

一开始就假设任何与我们自身生活经验相反的事情根本不可能发生的人当然要怀疑——如果不是直接拒绝的话,这些关于耶稣降生的记载是否真是基于历史事实。他们还会对福音书的其他部分产生疑问,特别是耶稣医治病人的故事,当然还有耶稣从死里复活的故事。18世纪哲学家大卫·休谟(David Hume)之类的学者提出他们的论据之后——休谟声称世界上没有这种称为奇迹的事情,一代又一代的学者开始尝试寻找其他途径来理解新约故事中显然是超自然的内容。要得出这样的结论,他们不可避免地只能在当时那种倾向于根据对宇宙的机械式理解的科学范畴之内进行研究,在这种范畴内,任何事情都需要在一种严格的因果关系中来认识。这是在爱因斯坦发表相对论很久之前的事,更不用说混沌理论、测不准原理以及其他观点的发展了,这些理论观点使得人们可以接受有些独特事件在没有任何合理解释的前提下的确可能,并且时有发生。

在如今科学和灵性更为开放的新时代,有关宇宙是一个封闭系统的说法已经被人们抛弃了。人们对于那些违反逻辑理解力的事件发生的可能性更容易接受了。事实上,尽管一个世纪前,严肃的思想家可能会觉得难以相信超出我们自己经验的事情,但是在当代文化中,对存在着奥妙的或超乎自然的事情持绝对相信态度这一趋势越来越明显。

上述这些方式对我们没有什么特别帮助,理解这些问题的一个更适当的方式是,对于事情发生的可能性保持开放的态度,同时仔细检查那些所谓的证据,以便确定在那种特定情况下,实际可能会发生的事情。在我们这个特定的话题中,这意味着我们应该这样就马利亚孕育耶稣的事情进行提问:福音书中的有关证据是否有道理?这就需要据实查考这些证据,细察那些说法和可能性,并准备好倾听那些细微的差别,而不是基于预定的假设——无论是何种形式的假设,来下结论。客观性一贯是难以保持的,但是通过上述方式对所有的可能性进行衡量,而且坚持我们的出发点(尽管必要的时候我们可能超越这个出发点),我们至少希望能够在一定程度上,对即使是最令人迷惑的事情有个全面的了解。

碰巧,耶稣由童贞女所生是人们对于新约福音书中所提出的众

多此类问题中的一个很好的例子。对新约中有关这个故事的证据进行一个粗略的查考，就能证明这问题绝非我们想像的那么简单。有以下几个方面我们需要思考。

- 最令人惊讶的事情之一是除了马太和路加所记录的有关耶稣降生的故事外，新约圣经再也没有关于耶稣成孕降生情况的叙述。使徒行传中耶稣首批门徒的教导中没有提到过这件事。保罗也从来没有提到过，马可福音和约翰福音中也找不到关于它的记录（尽管这两本福音书根本就没有提到过耶稣的降生）。因此看起来有可能早期的基督徒根本不用提耶稣由童贞女所生之事，或者根本不知道此事时就已经能够完全理解基督信仰了。后来基督徒经常争论说，有必要提耶稣由童贞女所生，因为这样才能证明耶稣既是神，也是人。但新约的作者理所当然地认为耶稣就是这样的，而从没有将他们的论据放在耶稣是怎么成孕和降生这件事情上。

  这很可能会是让人们怀疑马太福音和路加福音中的故事并非一定要从事实的角度理解。但实际上，这一点可以从两个方面来理解。既然耶稣由童贞女所生对于完全理解耶稣的本性并不起根本性的作用，马太和路加为什么要去编造呢？他们两个人都没有在有关耶稣降生的叙述的基础上做出任何神学论断，他们只不过将耶稣如何诞生用陈述的方式表现出来而已。
- 在福音书的部分段落中，耶稣被称为“约瑟的儿子”（路加福音4:22；约翰福音1:45；6:42），而且马太福音（1:2—16）和路加福音（3:23—38）中的家谱都是通过约瑟来追溯耶稣的祖先的。因此，有时候福音书各书之间就显出不一致。马太和路加将耶稣降生的故事加入其中而没有注意它们与自己在其他部分的叙述上是不一致的。因为如果马利亚在怀耶稣时还是童贞女，那么约瑟又怎能称为耶稣的父亲？这一点值得注意，但是这不应该被视为与耶稣的成孕有关。当约瑟娶马利亚的时候，无论按照公众的观点，还是犹太律法，约瑟都是耶稣的父亲。此外，在希伯来文和希腊文中，都没有继父这个词，因此福音书的作者可能只能将耶稣

描写为“约瑟的儿子”。路加当然认为他就是这么做的(路加福音 3:23)。

- 耶稣由童贞女所生的观点有时候可以追溯到希腊或者东方的神话,众神与人类的女子发生性关系生出孩子来。既然那是两三个世代以前发生的事,这时已没有人把它当回事,至少这是因为,福音书显然是在与希腊神话传说完全不同的文学氛围中写成的。此外,路加关于耶稣降生的故事从总体上讲,与他的其余作品的风格截然不同。尽管有些学者认为这是路加为了模仿七十士译本而故意采取的手法,其他人还是认为,路加作品的希腊语特征是一贯的,他在这里一定是引用或依赖了亚兰文的素材。如果这是真的,即表明他将从巴勒斯坦地区早期基督徒那里得来的耶稣降生的故事写进了他的书里,因为那些基督徒是仅有的曾经讲亚兰语的基督徒。
- 马太的记录带来了另外一系列问题。为了支持他的故事,他引用了旧约圣经的话语:“这一切的事成就,为要应验主借着先知所说的话,说:‘必有童女怀孕生子,人要称他的名为以马内利’”(马太福音 1:22—23)。对于这个问题,我们需要注意一个重要的事实,即这段摘自以赛亚书 7 章 14 节的经文在七十士译本中(马太就是摘自这个译本)的意思,与在希伯来原文中的意思不尽相同。尽管希腊文版本中明确地使用了“童贞女”这个词,但是在希伯来文中,对以马内利的母亲的称呼是“年轻妇人”。在过去,这一点一直使人认为耶稣由童贞女所生这个说法是由于在七十士译本中对以赛亚书那段经文的误译。在这个问题上,需要注意三点。

  首先,这一观点只能适用于马太福音,因为路加在他叙述耶稣降生时并没有引用这段经文。因此,就算这一观点是正确的,它也只能用来解释马太福音,而不能解释路加福音。

  其次,马太接受并使用希腊文圣经而非希伯来圣经肯定是因为,希腊文圣经在某种意义上合乎他的意图,希伯来圣经则不能。这是马太福音的一个共同特征,他经常从旧约圣经中引用经文,称它们已经以某种方式在耶稣的生命和服事中得到了应验,他引用的方式在如今的读者看来是不相关的,也没有什么价值。我们

可以肯定，这是因为他的读者主要是犹太人：由于希伯来圣经对他们而言具有特殊的权威性，向犹太人说明耶稣是圣经中所预言的弥赛亚尤为重要。这一点对于其他的福音书作者就没有那么重要，因为他们的读者主要是外邦人，他们既不知道旧约圣经，也对它没有兴趣。

再次，非常有可能的是，并非马太福音的实际作者从以赛亚书上选择了这段特殊的经文。有相当多的证据显示，在教会出现的初期，教会开始收集旧约那些关于预言或者预测耶稣生命的某些方面的经文，这些经文的汇编经常被称为《见证》(*Testimonia*)。在耶稣死后不久，大约有数个不同的汇编版本在流传。这些经文对于那些有犹太教背景的基督徒而言，有特殊的吸引力。但是由于对童贞女生子这件事正统的犹太人无论如何都不能接受，除非有什么其他原因，使得他们认为可以这样描述耶稣的成孕与降生，否则他们不太可能去收集有关经文。

为了总结出马太福音和路加福音所叙述的耶稣降生故事的性质，有必要将这些故事置于福音书完整的语境中。我们很难避免这样的结论，即：马太和路加对待这些故事，与其他传统故事一视同仁地将其纳入自己的叙事。仅就故事类型而言，没有理由认为它们与其他有关耶稣的叙述有什么不同，那些叙事作品将这些故事置于希腊化的流行传记中。的确，只有将这些特殊的故事与传统的犹太婴孩故事，比如旧约圣经中的人物像摩西、撒母耳等人的身世，放在一起，某些最独特的文学和体裁特征才能被理解。尤其是路加的作品，看起来几乎是完全模仿撒母耳成孕与降生的故事(撒母耳记上 1—2)。还有马利亚的赞美诗，尊主颂(路加福音 1:46—55)不仅类似于哈拿在她儿子降生之后的感恩诗歌(撒母耳记上 2:1—10)，而且满是旧约其他经文段落的影子。马太的故事也是围绕旧约经文构思，尽管采用了全然不同的方式，只是提到那些他认为已经应验在耶稣身上的段落。马太和路加在如此设计叙事时，沿袭了犹太人阐释古经文的悠久传统，即《米德拉西》(*Midrash*)，它通常有多种形式，但总是松散地围绕着解释经文这一中心。这大约是寻找马太和路加所模仿的文

学模式最可能的地方，尽管不能忘记，对这些故事进行完全虚构性的解释受到了这样一个事实的限制，那就是，他们两个人的写作都是在他们所要描述的事件发生后不超过两个世代的时候（80 年代到 90 年代之间）进行的，那时还是有些人能够记得最初耶稣降生的事情是如何流传的。

施洗约翰与库姆兰

由于施洗约翰的工作与库姆兰群体中某些最具特点的活动相似，学者们因此认为两者之间存有某种联系。他们之间有两个最为明显的相似之处。

犹太的旷野

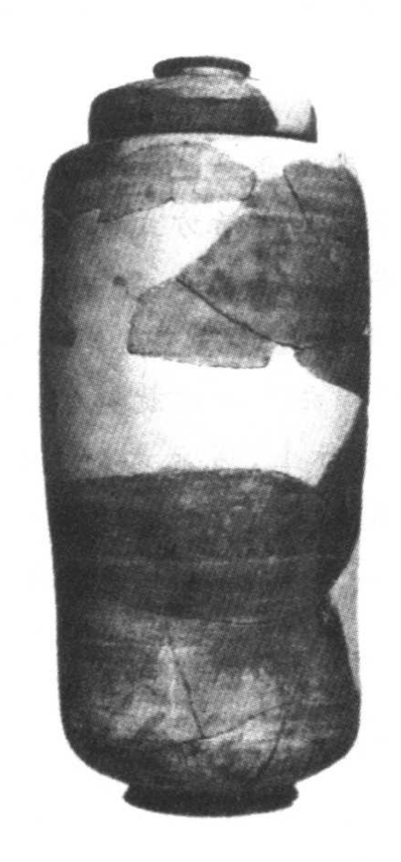
路加福音中描写了施洗约翰开始在众人当中传道之前，一直住在旷野（路加福音 1:80;3:2）。由于他是在约旦河为人施洗，人们很自然地假设，这里所说的旷野是犹太的旷野，它环绕着死海，约旦河就是流入死海的。反过来可以说，约翰有可能与库姆兰人同一时期住在同一片旷野。由于库姆兰人的隐居地是当时那种荒凉的地区能够住人的少数几个地方之一，这意味着约翰可能知道这些人，甚至有可能约翰就是他们中的一员。

我们当然不难相信约翰可能知道在库姆兰有隐居地的存在，但有些人猜测得过于离谱，说他是库姆兰成员，甚至是由他们从小带大的。这种说法的依据是路加福音 1 章 80 节的叙述，那节经文说约翰“渐渐长大，心灵强健，住在旷野，直到他显明在以色列人面前的日子”。这个叙述可以与约瑟夫提供给我们的有关艾赛尼人的资料放在一起看，他提到，库姆兰人经常收养别人的孩子，以便用他们教派的学说教导他们（《犹太战记》2.8.2）。这一观点有很多引人注意之处，但是它带来的问题比它最终要解决的问题还多。

- 路加福音 1 章 80 节和 3 章 2 节中使用的希腊词汇并没有暗示约翰一定是在旷野中长大的。当然，他在开始施洗之前，的确是在

旷野中思考他生命中所要从事的工作的性质，但是从他的出生故事中得出的最自然的结论是，他是在家中由父母带大的。

■ 约翰的父母是否能够允许像库姆兰这样的群体收养他们的孩子也很值得怀疑。这不仅是因为他们喜爱他们的孩子，而且约翰的父亲撒迦利亚还是位祭司。库姆兰教派最特别的观点之一是，他们认为耶路撒冷的祭司都已经堕落。我们很难想像约翰的父母会将自己的孩子送给对他们充满敌意的一群人。当然我们可以设想约翰是被这个教派绑架，以便能够将他从他的家庭中拯救出来，但是无论在新约还是其他地方，都没有证据证明这一点。



修复后的库姆兰陶瓶。在耶路撒冷陷落之后的岁月中，古卷和手稿最初就是被存放在这样的容器内，以躲避罗马军队。

■ 犹太的旷野范围很大，绝对没有道理说在那里居住的人就一定会与库姆兰人有关系。死海沿岸有很多的洞穴，都可以成为隐居者理想的居住地，奋锐党人在公元 70 年耶路撒冷被毁之后继续抵抗罗马人时，就是居住在这些洞穴中。甚至约瑟夫也曾记载过，他一度与一个叫班努斯(Bannus)、在旷野中独自生活的隐居者共

同生活过(《约瑟夫自传》2)。这种生活对于具有特殊性情的人来说,有很强的吸引力。当时在死海沿岸一定有很多人这样居住在旷野中。

洗　　礼

通过生活方式,我们很难在约翰和艾赛尼人之间建立起直接的联系,当然,就算通过他们的宗教仪式也不容易判断。约翰和库姆兰人在举行宗教仪式时都使用水,但是除此以外,他们没有别的共同点。实际上约翰的洗礼的概念,与库姆兰人所进行的仪式性洗涤有几点显著的差异:

- 受洗者不同。约翰为那些愿意改变生活方式的人施洗,而库姆兰人只接受那些能够证明其生活方式已经改变的人。在库姆兰,一个初入教的人一定要等上一年或两年才能获得许可参加洗礼仪式,而约翰是在人声明他愿意改变之后立刻就给人施洗。
- 仪式的特点不同。约翰施洗一次就够了,不重复。而库姆兰人的洗涤是经常重复的,实际上,通常意义上的"洗礼"这个词并不是一个能够描述在库姆兰进行的仪式的恰当词语。艾赛尼人的"洗礼"实际上是一种对其成员实施人身净化的仪式,不是入教的仪式。
- 仪式的重要性不同。约翰的洗礼是为迎接弥赛亚的到来作准备,库姆兰人的洗礼与对弥赛亚的盼望,或者对其他什么人的盼望毫无关联。这些洗礼更多地是表现道德和灵性纯洁,库姆兰人希望在其成员中间保持这种纯洁性。

如果施洗约翰曾经是库姆兰人一员的话,那么到他开始在众人中间做工时,显然已经改变了他的表现。但是两者有此等关联的说法太牵强附会,倒不如说约翰和库姆兰人是在以不同的方式来回应他们的民族在1世纪初期所面临的日益增长的政治、道德和属灵危机。

第三章　耶稣是谁?

耶稣见到约翰并受洗之后,他的大部分时间开始用于教导人。犹太教师采用巡回的生活方式非常普遍,他们经常由门徒陪伴从一个地方走到另一个地方。耶稣也采用了这种方式。他有自己的门徒,他常常被人称为"拉比"、"夫子"(约翰福音 1:38;3:2;9:2)。像其他宗教教师一样,他的大部分工作是在会堂中进行的,这是犹太人安息日聚会敬拜的地方(马可福音 1:21;路加福音 4:16;6:6)。他随时与遇见的人谈话(马可福音 1:16—20)。他从捕鱼船上呼召了他的第一批门徒,他也经常在空旷的乡村教导人,周围聚集着很多人。

正是耶稣的教导抓住了人心。当他们听他讲道的时候,他们觉察到他根本不是普通的拉比,因为他不是某个人的门徒,仅仅将从他人那里听来的再传给别人。他所讲的关于人以及人与神的关系的事情是全新的。他采用的方式极具感染力,以至他的听众必须就他所讲的做出一个决定。所有的福音书都记载了民众中迅速出现的对耶稣截然相反的两种看法。一方面,许多普通平民称"他教训他们,正像有权柄的人"(马太福音 7:29),而许多宗教专家则视他为冒充者和骗子而大加排斥。

在听众中引起如此巨大分歧的教导主要集中在两个问题上。一方面,福音书描写了耶稣多次大胆宣告自己的位格和重要性,虽然他自己实际上从来也没有用许多的话语宣称自己是古代先知书预言的弥赛亚,但福音书描写他的方式却清楚地表明了这一点。福音书中除了多次宣告耶稣自己的命运和重要性以外,还多次阐述"上帝的国度"的确切本质和含义,这国度的到来正是耶稣所宣告的。上帝的国度本身就是一个极其重要的题目,需要我们用一整章的篇幅讨论。但是首先,让我们来看看耶稣自己明白无误的宣告,这是因为耶稣关于上帝的国度的教导,无论是明说的还是暗示的,都是以他本人在国度的降临中担当中心角色为前提。

人　子

耶稣死后不久，他的门徒开始在各处公开传扬他就是犹太人一直盼望的弥赛亚。到大批的信徒在罗马帝国外邦人社区定居下来的时候，希腊词“基督”——相当于希伯来文“弥赛亚”，已经被广泛地用作耶稣的第二个名字了。因此，在福音书中这个名词使用频率不高这一点非常令人惊讶。马可福音大概是最早写成的福音书，在其中，“弥赛亚”或“基督”仅出现了7次。其中一次是用在福音的标题上（马可福音1:1），其余6次中，只有3次是在提及耶稣就是弥赛亚或基督时用到的（马可福音8:29;9:41;14:61—62）。这3次之中又只有一次（14:61—62）描写的是耶稣直接称自己为弥赛亚。令人惊讶的是，在这个记载中，马可描写说，耶稣紧接着说的话表明弥赛亚与他所说的“人子”是相同的。

那么到底谁是人子？这个词在马可福音中出现了14次。在马太福音更长一些的记载中，这个词出现了不少于31次。在描写耶稣和他的工作时，这个词的使用频率比其他的词都多。此外，它实际上仅仅是用在耶稣自己说出的话中：只有一次是其他人使用这个词询问耶稣（约翰福音12:34；众人请他解释他所说的人子是谁）。而且，在福音书以外，这个词也只用过一次（使徒行传7:56）。整本新约圣经因此明确地向我们证明，这个词是耶稣用来称呼自己用的，而且无论是他的同时代的人，还是他后来的信徒们，都从来没有广泛地用过它，那么它到底是什么意思？

人们普遍认为，耶稣称自己为“人子”，只是为了强调他的本性中有一部分是普通的、人性的，他性格的另一面可以用另外一些更高贵的词语来称呼，像“神的儿子”之类。虽然有时候这个词的确带有上述含义，但它还有其他更多的含义，因为人子被描写为“有大能力，大荣耀，驾云降临”（马可福音13:26）或者“坐在上帝权能的右边”（路加福音22:69）。类似强调他人性一面的宣告不可能超过他对自己在上帝计划中所具有的某种特殊意义的宣告！

弥 赛 亚

这里毫无必要花大量篇幅查考耶稣宣称自己为弥赛亚之事,因为弥赛亚并非是耶稣对自己的称谓。在最先完成的一部福音书——马可福音中,他可能只有一次使用了这个词称呼自己(9:41),但在四个很重要的场合,其他人曾经称呼他为"弥赛亚",他显然接受了这种称呼。

- 当彼得终于开始明了他所相信的耶稣到底是谁,并且对耶稣说"你是基督"时,耶稣回答说,彼得是"有福的",因为他是得到了上帝特别的启示才能这样说(马太福音 16:16—17)。
- 另一个场合是在接受犹太当权者的审讯时,当时耶稣向犹太人的大祭司承认他就是弥赛亚(马可福音 14:61—62)。
- 还有就是耶稣为某个人赶鬼的故事。耶稣不仅允许这个人称呼他为"至高上帝的儿子",而且对这个人说:"你回家去,到你的亲属那里,将主为你所作的是何等大的事,是怎样怜悯你,都告诉他们"(马可福音 5:1—20)。
- 另一个场合是耶稣到耶利哥,一个叫巴底买的瞎子乞丐喊着说,"大卫的子孙耶稣啊",周围站着的许多人显然在责备他,不许他作声,耶稣却没有这样做,这暗示着他似乎是接受了巴底买对他的这个称呼(马可福音 10:46—52)。

从上述四个段落,我们可以看出福音书中,耶稣在不同场合对于他"弥赛亚、大卫的子孙"的称呼并没有表现出一致的态度。当他被带到大祭司面前接受审讯时,显然他肯定要被定罪,这时他毫不迟疑地宣称自己是弥赛亚(尽管即使在那种场合下,他还是紧接着用了更为模糊的"人子"来重新定义"弥赛亚"的意思)。而此前当彼得说他就是弥赛亚时,他却告诉彼得和其他门徒要保守秘密,不要告诉别人。在其他两个场合,他显然接受了弥赛亚的称呼而不加任何评论,而且在他医治被鬼附之人后,还要这个人将被医治的经历与亲友分享。耶稣对于让人们相信他是弥赛亚一事所持的态度显然随情况而

变化，而且部分原因取决于这一宣称是否应被公开。这种明显的不一致我们应该如何理解？对此，主要有两种解释。

耶稣从没有称自己为弥赛亚

一种解释是说耶稣实际上从来没有称自己为弥赛亚。马可福音以及其他福音书作者在记录有关耶稣生平和教导时，更倾向于记录他们所相信的，而非耶稣对自己的宣称。由于他们是跟随耶稣的，尤其是耶稣被钉死后又复活，他们自然得出结论说耶稣就是那位实现旧约圣经预言的弥赛亚。当他们开始写福音书时，他们知道耶稣本人对是否称自己为弥赛亚态度不太一致，但是当时，教会更有责任清楚准确地界定耶稣到底是谁。因此，马可（第一部福音书的作者，其后是马太和路加）通过创作"弥赛亚的秘密"这一文学主题，弥合了他自己的信仰与耶稣更审慎的自我形象之间的距离。"弥赛亚的秘密"这个词最初是由弗雷德（W. Wrede）造的，用于解释为什么每当耶稣与门徒谈起他的弥赛亚身份时，他总是让他们保守这个秘密。

问题在于，这种观点虽然看起来与部分证据相符合，但与其他一些资料不相符。例如，关于那个格拉森被鬼附之人的故事和耶利哥的巴底买的故事。而且，还有一个不可否认的事实，即：尽管不同的人对耶稣之死有不同的理解，但是耶稣的确是因为他称自己为"犹太人的王"，即弥赛亚，而被定死罪的。令人费解的是，如果马可真是想要让他的"弥赛亚的秘密"这一观点令人信服的话，他为什么要以这种形式叙述呢？

耶稣认为他是弥赛亚，但是从来没有宣称过

我们似乎只剩下这样一个结论，即耶稣认为他就是弥赛亚，但是他从来没有直接这样宣称过。这个观点本身就提出了一些令人尴尬的问题，尽管有三个事实与这种可能性尤其相关。

- 我们应当记住，尽管为子孙后代保留耶稣生平与教导的故事无疑是福音书成书的重要原因，却不是惟一的原因。实际上，福音书更重要的意图是为当时（1世纪中期到后期）的基督徒提供资源，

给他们的灵命成长提供养分,同时也促进他们推动传福音的使命。就像现在的读者一样,初次接受福音的人,通常比耶稣同时代的人视野更宽阔。他们的出发点是自身的信仰历程和接受圣灵,在这背后,是对耶稣的死与复活的认识。他们接受耶稣就是上帝派来宣告"上帝的国度"即将到来的弥赛亚并不困难,因为他们明白自己的生命在跟从耶稣后发生了巨大的改变,他们相信自己已经在根据耶稣所传扬的新标准和价值观生活。时间越久,他们就越相信这一事实。这或许能够解释为什么在约翰福音中多次使用"基督"这个词,而其他三部福音书却几乎没有用到,因为约翰写书的时间比其他几位作者晚,约翰福音成书时,耶稣的弥赛亚身份已经不显自明了,约翰只要将他称为"基督"(弥赛亚)就行了,根本不用作进一步的解释或论证。

- 另一个与此相关的观点就是,福音书本身向我们显明,耶稣和他的同时代人在提到弥赛亚时,目的不一样。对于大部分人来说,弥赛亚是政治上的王,这是耶稣一直力图否认和需要重新定义的,对他而言,弥赛亚意味着谦卑服事,意味着顺服上帝的旨意。因此我们可以论证说,耶稣公开说自己是弥赛亚,不仅不能够澄清他传讲的信息,反而掩盖了他想要表达的重要意思。这样做还会导致过早地与罗马人发生冲突。甚至是门徒们,包括宣称自己相信耶稣就是弥赛亚的彼得在内,也是直到后来才完全明白这样说的后果。尽管他们与耶稣有亲近的关系,但是他们在不止一个场合中显出对于耶稣的意图一无所知(马可福音 8:14—21;9:30—32;10:35—45)。毫无疑问,这是对他们有无信心的准确描述,因为到福音书成书时,这些门徒已经成了教会的主角,没有人会去编造故事,无端地丑化自己。
- 耶稣的态度的确是变化的,而且他的全部生命与工作融启示和奥秘于一体。这个结论总体上是有道理的。这一点从他喜欢用没有什么实际意义的"人子"这一称呼可以看出。对于那些不准备多加思考的人来说,这个名称只能使人迷惑,从而将耶稣所要宣称的隐藏起来,而不是显明出来。同时,如果耶稣不称自己为弥赛亚,那么耶稣生命中发生的很多事件,包括神迹,还有那些诸如

受洗(马可福音 1:9—11)、受试探(路加福音 4:1—13)以及他进耶路撒冷(马可福音 11:1—11)等场面,就都失去意义了。

他所做的很多事情和他所说的很多话正是人们期待弥赛亚到来时所要做、所要说的。

最令人满意的结论似乎是,耶稣没有使用"弥赛亚"称呼自己,因为这样会让他的听众联想到一位地上的君王和一个新的政治国家。耶稣当然无意做这样一位弥赛亚,正如马太福音和路加福音中所着重记载的,他在经受试探开始传道之时已经毅然决然地拒绝了。因此,对于那些不想和他一样理解弥赛亚含义的人,他的整个传道工作采取了隐藏他就是弥赛亚的方式,但是对那些愿意多加思考的人来说,他也向他们提供足够多的线索,使他们明白他就是弥赛亚。

上帝之子

基督教会的信仰,从一开始就始终宣告耶稣是"上帝的儿子"。耶稣时代的人对这个表达方式非常熟悉。在希腊文化中,这个词经常用来指人类的英雄人物。这可能就是为什么罗马人百夫长在耶稣被钉十字架时说"这真是上帝的儿子了"(马太福音 27:54)。路加当然就是这样理解的,因为在他的记载中,百夫长说,"这真是个义人"(路加福音 23:47)。

与"人子"和"弥赛亚"这两个词一样,"上帝的儿子"这个词在希伯来文圣经中使用。它被用来称呼以色列民族(出埃及记 4:22;耶利米书 31:9;何西阿书 11:1)、以色列民族中的领袖(申命记 14:1;以赛亚书 1:2;耶利米书 3:22)、天使和其他属天的生命(创世记 6:2—4;约伯记 1:6—12;诗篇 29:1)以及犹太人的王(撒母耳记下 7:14,诗篇 2:7)。部分是由于该词经常用来称呼王,尤其是大卫后裔中的王,因此也就被用来称呼弥赛亚(2 Esdras 7:28, 1 Qsa2:1—12; 4 QFlor1:10—13; 4 QPsDanA)。在犹太语境中,该词没有从天堂降临、携带救恩的神性形象之含义,仅表示传递上帝信息的天使。"上帝的儿子"通常被理解为,某人有某些特别的成就被上帝认可。

但是在福音书中,耶稣作为上帝之子的身份通常被清楚地用来表示耶稣与上帝具有特殊的关系。尽管对耶稣教导的各部分内容的真实性存在着很多争论,但是有一件事是所有学者都一致同意的,那就是耶稣经常使用父与子的说法表现他与上帝的关系。甚至早在他 12 岁的时候,路加描写到,耶稣就称耶路撒冷的圣殿为"我父的家"(路加福音 2:49)。有关葡萄园凶恶佃户的故事也清楚地说明,他是园主的爱子,是为要把事情处理好而被派去的(马可福音12:1—11)。



耶稣洁净圣殿——这个故事表现了耶稣具有特殊权柄(马可福音 11:15—19;约翰福音 2:13—22),这件作品是 19 世纪一位艺术家创作的。

类似的故事所暗示的意思通过耶稣的口也表达得很清楚,最明显的一个宣告是马太和路加在他们的福音书都记载过的:"一切所有的,都是我父交付我的。除了父,没有人知道子。除了子和子所愿意指示的,没有人知道父……"(马太福音 11:27;路加福音 10:22)因此很明显的事实是,耶稣宣称自己与上帝之间有一种独一无二的关系,这一点几乎是不会令人产生误解的。

那么耶稣这样说是什么意思?当然,这是很多世纪以来,神学家

不断思考和讨论的重要问题之一，我们只能在这里对这个问题作一个大致的解答。

- 在有关上帝的本质的讨论中，我们不应忘记的是，将耶稣描写为“上帝的儿子”，等于说援引了一个熟悉的类推方法，来描述一个从定义上说是无法描述的事物。当耶稣使用孩子与父母之间那种人类关系，说“我和上帝的关系就有点像那样的关系”时，他的意图并不是想让人们从字面去理解上帝的存在，称呼上帝为父不应理解成宣布上帝是男性，尽管历代基督徒不假思考就做出了这样的假设。父母—孩子的比喻甚至也不能生硬地理解。我们找不到任何痕迹，能够表明人类家庭的关系可与我们与上帝的关系相匹配。福音书本身就反对这种字面理解圣经的方式，这是因为，尽管孩子可以在一个正常的家庭环境中说“恨我的，也恨我的父”（约翰福音 15:23），但是没有人曾说过“我与父原为一”（约翰福音 10:30）。
- 就像我们已经讨论过的其他称呼一样，这个称呼也用在旧约圣经中。“……的儿子”这个说法，是希伯来语中一个很平常的习惯用语。以色列人可以被称为以色列的“儿子”或“孩子”，尽管现代译本常常隐藏了这种措词（申命记 1:1；士师记 1:1）。邪恶的人通常被称为“邪恶之子”或“魔鬼之子”（申命记 13:13）；希伯来语中，“人类”的对等词就是“人的儿子”（撒母耳记上 2:12）。

  尽管我们现在不使用希伯来圣经中单单以男性为主导的语言，但是如果我们描写自己为“我们父母的孩子”，等于在说，我们与我们的父母恰好具有同样的特点和本性。因此当新约圣经说耶稣是“上帝的儿子”时，已经说明耶稣实际上具有与上帝同样的特点和本性。他是在称自己真正具有完全的神性。如果我们想要在“上帝”和“上帝的儿子”之间发现微小的差别，就如耶和华见证人所做的那样，就是漠视此处所使用的类比法，也是漠视新约圣经形成语境中的自然习语。
- 在约翰福音 1 章 1—18 节和启示录 19 章 13 节中，耶稣和上帝的关系是用另外一种方式表达的。在那里，耶稣被称为“道”或上帝

的话。上帝的话当然就是上帝用来与人交流的方式。但是当新约圣经称耶稣为“道”时,其意义不仅如此。因为约翰说“道就是上帝”(约翰福音 1:1),也就是说,上帝给世人的信息,不仅仅写在书上,而且也在上帝自己身上显明出来。他也说到“道成了肉身”,即上帝自己真实地在“道”中,在耶稣身上(约翰福音 1:14)。而且,由于受希腊哲学影响,“道”(logos)这个概念一直代表宇宙的本源;使用这个词汇时,似乎是向天地宣告耶稣的重要意义。

无论耶稣被称为“上帝的儿子”还是“上帝的道”,其含义完全一样:早期基督徒是在说,通过耶稣可以认识上帝的完美形象。这就是为什么在解释耶稣的实际言行时要特别谨慎,因为新约圣经称,在耶稣的生活和教导里,能够看到、听到真实的上帝。

仆　　人

耶稣论述上帝的方式挑战并扰乱了传统观念。在大部分来自于希腊哲学家的传统观念中,上帝被描述为一种荣耀的、威严的,而最重要的,是全能的存在。“仆人”这最后一种称呼推翻了这种观念,它似乎正是耶稣非常乐意用来形容他本人以及他的工作的形象。我们的确在福音书中从没有看到耶稣称自己是“上帝的仆人”,但是我们显然会有这样一种印象,即耶稣对自己的看法与当时人们的期待截然不同,正是因为他是按照以赛亚书中受苦仆人的方式来理解自己的使命(以赛亚书 52:13—53:12)。

福音书中多次提到耶稣深信自己的命运就是受苦,最主要表现在与此有关的“人子”这个词的与众不同的用法上。从他受洗时起,也许比受洗还早,耶稣就明白自己的生命道路是受苦。他受洗时听到的声音,对应了以赛亚书中有关受苦仆人的话(马可福音 1:11;以赛亚书 42:1),而且向他清楚地显明他一生的工作就是不断地谦卑克己。他在回应试探时坚定地重申了这个信念。根据马可福音的记载,耶稣传道初始就警告他的门徒说,日子将到,新郎要离开他的友人们(马可福音 2:20)。当彼得认定耶稣就是弥赛亚时,耶稣又重复

说“人子必须受许多的苦”(马可福音 8:31),此后的话语更加肯定了这一点:“因为人子来,并不是要受人的服事,乃是要服事人,并且要舍命,作多人的赎价”(马可福音 10:45)。

对耶稣的大部分称呼令人难以从细节上加以理解,这主要是因为它们在犹太原文中意思和含义都不相同。但是毫无疑问,所有的称呼都有一个非常清楚的含义,福音书作者用这些词语称呼耶稣,是为了表达他与上帝独一无二的关系以及他所具有的独一无二的权柄。这种权柄表现在他赦免人的罪上,而当时的文士认为那是只有上帝才能够做的事(马可福音 2:1—12)。但是耶稣也要求他的信徒忠诚和敬虔,这是普通人根本无权要求的。他告诉要跟从他的人说:“凡不背着自己十字架跟从我的,也不能作我的门徒”(路加福音 14:27)。耶稣与上帝独特的关系还表现在约翰福音中宣告耶稣与上帝是一体的话语中:“我与父原为一……人看见了我,就是看见了父”(约翰福音 10:30;14:9)。另外在马太福音(11:27)和路加福音(10:22)中也可以发现几乎相同的宣告。

这些称呼在多大程度上指耶稣本人,人们对此还有很多争论。毫无疑问,门徒们根据跟从耶稣的亲身经历,反思了耶稣的全部人生与传道工作,而这一切只有在耶稣受死并复活后才有可能做到,这时他们意识到“耶稣是谁”所反映出的重要性,也意识到应当如何最好地表述这种重要性。福音书作者以及他人通过研究耶稣生平与教导所产生的广泛影响后,进一步深入思考耶稣本人。过去学者们常常试图把这些思考与某些核心传统联系起来,这些核心传统可能就是耶稣实际上讲过的话。如此工程并非误导,在后面一个章节里,我们将进一步思考这个问题。但是总而言之,福音书是我们所拥有的有关耶稣生平和教导的惟一记载,如果我们只是想从中寻找一个对其自身在上帝的神圣计划中的重要性一无所知的单纯的宗教文士,那就完全没有意义。谁会想去钉死这样一个毫无危害的人呢?如果试图将人类的一员“历史上的耶稣”,与基督或在早期基督教神学中具有和神同等地位的升天的主分开,也只不过是浪费时间。在最早有关耶稣的描写中可以看到,他已经做出过很多伟大的宣告,如果不怀疑新约圣经的整体、真实性,认为它根本不值得一读的话,新约中不

可能找到一位没有对他自己做出任何超自然的宣告的耶稣。如果耶稣的信徒后来对于他的重要性做出新的宣告,它们一定是基于耶稣自己的教导以及他对自己在上帝的计划中的角色的理解。



“人子”的含义

“人子”这个词的确切含义在近年新约研究中一直是争论的焦点。我们只能总结部分专家的说法。

学者们一致认为,以下问题最能促进我们的理解:那些确实认识耶稣的人在听到他使用“人子”这个词的时候会怎么想?由于耶稣的首批听众是犹太人,要想得到答案,自然需要了解一下犹太人的宗教传统。在希伯来圣经中,“人子”一词通常用于两个方面。最经常的用法就是表示人类,与上帝相区别。在这个层面的意思上,它通常强调的是人的软弱和贫乏,与上帝的大能和能力形成对比(民数记 23:19;约伯记 25:6;诗篇 8:4;146:3;以赛亚书 51:12)。有时候上帝称呼先知为“人的儿子”,以此来强调他们之间的差异,以及先知们所得到的启示的来源(以西结书 2:1;但以理书 8:17)。

但是这个词在但以理书 7:13—14 中的用法与上述用法有很大不同。在这段经文中,这个词没有用来表示与上帝的伟大相对的人类的那种软弱:“见有一位像人子的,驾着天云而来,被领到亘古常在者面前,得了权柄、荣耀、国度,使各方、各国、各族的人都侍奉他。”经文中还说:“他的权柄是永远的,不能废去,他的国必不败坏。”但以理书是一部启示著作,这无疑解释了为什么在该书的比喻中有部分夸张的语气。但是在耶稣那个时代的其他启示作品中似乎也能发现同样的特点。在《以诺的寓言》(*The Similitudes of Enoch*)一书中,“人子”再次作为上帝派来的超自然的形象出现,他是人类未来的审判者(1 *Enoch* 37—71),而在 2 *Esdras* 13 中,被模糊地描绘为“人”

的那个个体似乎也带有同样的含义。我们无法在福音书和此类作品对这个词的不同用法中寻找它们之间更为直接的联系。我们无法确定这些作品是在耶稣时代写成的，还是通过相对晚些时候的作品而广传于世的，而后期的这些作品是有可能修订过，或被破坏的。因此我们不可能满怀信心，用这些作品来证明诸如“人子”是耶稣时代广为接受的一种称呼之类的说法。

除了这些不确定性之外，还有人声称，在亚兰语中，“人子”这个词组根本没有什么实际意义，或者最多是用来表示对人的总称（就像英文中“人类”这个词一样），而非用来描写某个特定人物的特殊用法。尽管耶稣毋庸置疑地使用过亚兰语，但所有的福音书都是用希腊文写成的，而且，尽管福音书常常原封不动地保留了耶稣所用过的亚兰词语，但是在我们所讨论的这个问题上却并没有这样做，尽管学者们普遍认为，按照亚兰语，这个词应该是 *barnasha*。这一切无疑使整个事情复杂化了。

要想确定耶稣在使用“人子”这个词时到底有什么重要意义，我们必须考虑三个因素：

- 亚兰语中“人子”实际上可能没有什么特别的意思，有可能仅仅是表达“人类”的婉转方式。
- 在旧约圣经中，“人子”被用来描写人类，以及人类与神的区别。
- 在但以理书以及其他犹太人的启示作品中，“人子”是超自然的、神性的人物，他被赋予了神的能力。

我们没有必要在这些可能性中选择出哪一个是耶稣使用这个词的意图：有可能所有这些说法都与耶稣的用法有些关系。如果“人子”这个词在耶稣所使用的亚兰语中没有很明确的定义，那么有可能正是因为这个原因，耶稣才使用它：由于没有什么特定的重要含义，耶稣可以自由地使用这个词来表达他所要表达的意思。如果“弥赛亚”这个词在他的教导中起重要作用的话，那么他要确切地解释他是如何理解他自己的角色就更困难些，因为人们对于弥赛亚要做什么、说什么已经有很多假设的观点。尽管这个模棱两可的词“人子”几乎不能澄清任何问题，但是至少它有可能会避免产生特别的问题。

同时，对于那些明白这个词的人来说，它在希伯来圣经以及其他宗教作品中的使用背景，的确可以给人提供一些关于耶稣如何谈论他自己的线索。因为看起来他的确既称自己是一个普通的人，同时也用某种方式称自己是上帝派来的。这两重意思在“人子”的传统用法上都是有的。

在前三部福音书中(马太福音、马可福音和路加福音)，耶稣用四种截然不同的方式使用了“人子”这个称呼：

- 有些场合“人子”这个词是作为人称代词“我”出现的，它只是作为描写耶稣作为普通人的一种手段。当然，福音书作者对部分经文的理解就是这样的，因为不同的福音书对同样事情进行描述时，有的福音书可能使用“人子”，而另一个作者可能使用“我”。比较一下马可福音 10 章 45 节和路加福音 22 章 27 节，或马可福音 8 章 27 节和马太福音 16 章 13 节，或马太福音 19 章 28 节和路加福音 22 章 30 节，就可以发现这样的例子。
- 在福音书中其他一些地方，“人子”被用来强调耶稣称自己具有特殊的权柄，能以上帝的名义讲话，例如，当他称自己能够赦免罪(马可福音 2:10)的时候，或有权不顾及传统的安息日诫命时(马可福音 2:28)。
- 在另外一些场合，耶稣使用“人子”这个称呼，并提到将来人子再来，以及升到高天之上，坐在上帝的右边，在那里他将担任末日审判的审判者。这种用法与但以理书 7 章的用法相同，虽然在马可福音(8:38;13:26;14:62)和路加福音(17:30;18:8;21:36;22:69)中也能发现这样的用法，但马太福音中尤其突出(例如，10:23;13:41;19:28;24:27,37)。
- 但是，描述耶稣受苦和受难时，也经常使用这一词汇。在马可福音中“人子”使用了 14 次，其中有 9 次指耶稣即将受死。这种非常特殊的用法显得与以往以这个词表达得胜和荣耀的用法格格不入。但实际上，但以理书 7 章的先例已经将“一位像人子的”看成是上下文中提到的经历过苦难和迫害的“至高者的众圣徒”的一个代表。有些段落(例如马可福音 9:12 和 10:45)在提及旧约

中受苦的人们时(例如诗篇22;69;118:22;以赛亚书52:13—53:12)也使用了“人子”一词,以此来结合不同的传统形象,显示耶稣是古代应许中所预言的那位,他将通过受难和服事获得荣耀和人们的拥护。



末日审判 。阿尔布雷希特·丢勒(1471—1528年)的木雕。

“人子”这个词在约翰福音中也出现过,部分含义与其他福音书中的意思相同,尽管它还有另外的意思,指那位从天上来到地上并将返回到天上(3:13;8:28)的人子,同时也表明他的受难与基督徒的圣餐之间的关系(6:53)。它还被用来提及耶稣“被提”,这是约翰福音中用来指耶稣的受难(被钉十字架,3:14;8:28;12:34)以及荣耀和升天(12:23;13:31)的词语。

第四章　理解耶稣之死

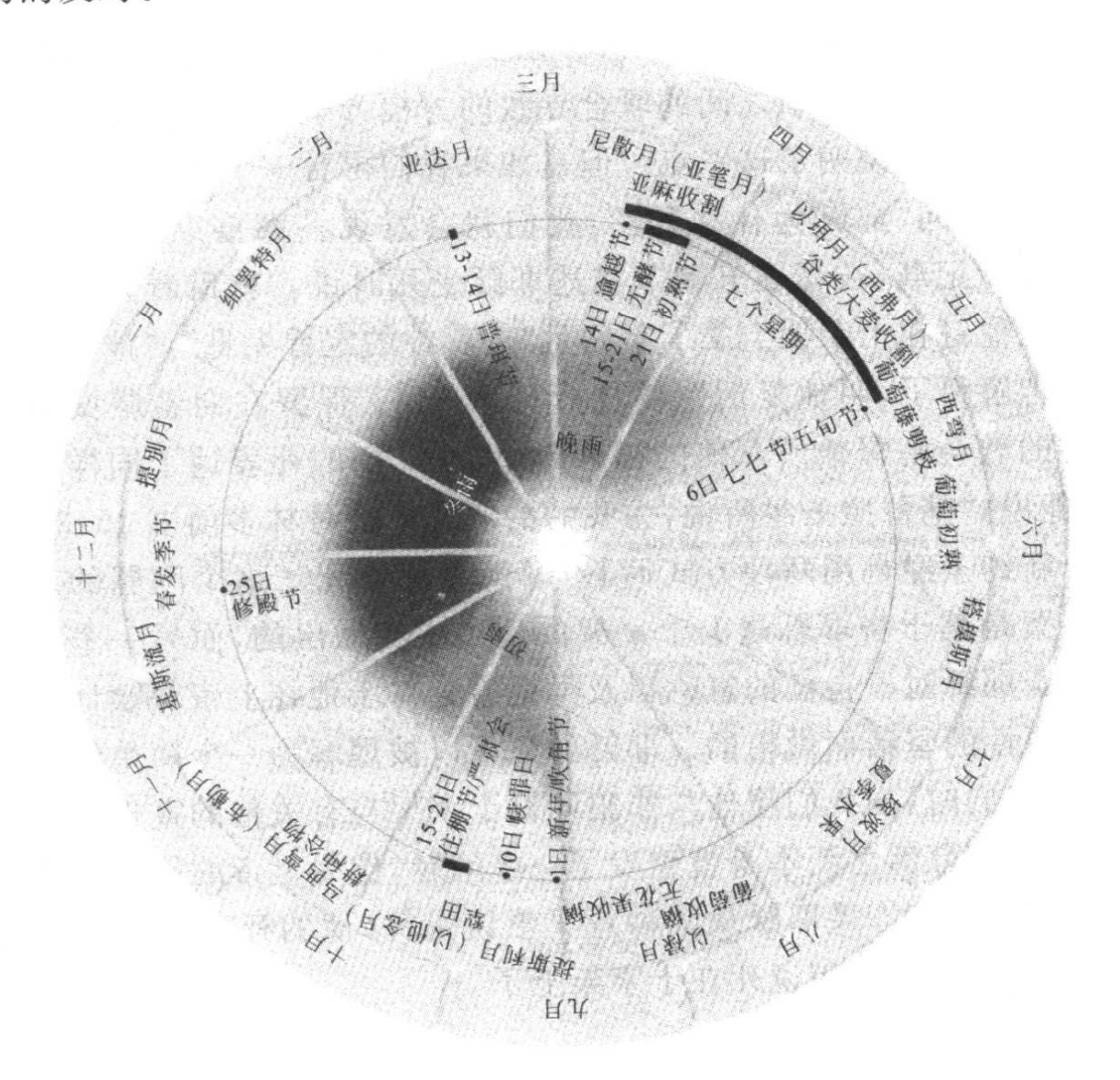
耶稣为什么死？在所有关于耶稣的问题中，可能再没有对哪个问题的回答如此多样。从某种程度上说，答案取决于我们探讨问题的方式。这一点我们看得很清楚，甚至早在公元1世纪所写的书中也是如此。

例如，约瑟夫对耶稣着墨极少，但是他说过："他是弥赛亚；当彼拉多听说他受到我们当中最受尊敬的人们的控告时，就将他定了钉死十字架的罪"(《犹太古史》18.3.3)。约瑟夫显然是认为耶稣的死是政治阴谋，是犹太的罗马总督彼拉多、管理犹太的罗马长官和耶路撒冷的犹太宗教组织之间的联合导致的。福音书中有关耶稣受死的记录也清楚地说明了这一点。但是如果我们再看一下新约的其他部分，然后再问"耶稣为什么死?"，我们就会发现答案重点有些不同。使徒行传记载，彼得在五旬节描述耶稣受死时说，"就借着无法之人的手把他钉在十字架上杀了"，而且"按着神的定旨先见"，"神却将死的痛苦解释了，叫他复活"(使徒行传2:23)。保罗在向希腊城市哥林多的教会解释他所深信的福音时，也对耶稣的死表达了同样的看法，他说，"基督照圣经所说，为我们的罪死了"(哥林多前书15:3)。

新约圣经是用两种方式回答"耶稣为什么死?"这个问题的。一种答案是基于将耶稣送上十字架的历史事实做出的，而另一个答案是基于耶稣对于自己的宣称以及早期教会对于他在上帝救赎计划中的重要性的坚信而做出的。耶稣的死可以被理解为一个简单的历史事件，但同时，当我们将他与罪犯同钉十字架与有关他的宣告并列在一起看时，耶稣之死本身就引发了一个问题，作为上帝的使者怎么可能这样死呢？如果耶稣从某种意义上说是神，他的死本身就与他的神性相矛盾，更不用说死在十字架上了。

反对与冲突

所有的福音书都曾提到，耶稣的言行从一开始就在遇见他的人中间引起了争议。约翰用神学的方式解释说，当耶稣来到时，上帝的光已来到世间，这一事实要求人们做出抉择：是与耶稣一起站在上帝的一边，还是反对他（约翰福音 3:16—21）。在福音书的其他部分，耶稣自己也曾经提出过同样尖锐的要求：“一个人不能侍奉两个主。不是恶这个爱那个，就是重这个轻那个。你们不能又侍奉上帝，又侍奉玛门”（马太福音 6:24）。许多故事描写耶稣是一位教师和医治者，受到很多人欢迎，但是同时他也受到了当时宗教权威和行政当局的反对。



犹太人和罗马人的年历。

巴勒斯坦的罗马统治者通常会对任何太受人欢迎的人产生怀疑，就如同现在的人们通常对那些显得非常成功的政治家产生怀疑一样。根据约瑟夫的记载，希律亚基帕将施洗约翰砍头，就是因为害怕他会引发政治起义，因此要当局对耶稣没有这种疑惧是很难的。耶稣毕竟吸引了很多人跟从他，而且至少有一次，五千多人想让他成为他们的王，领导他们起来反抗罗马人（约翰福音 6:15）。

福音书表明耶稣对政治权力的一再拒绝，但也表明耶稣敢于站在宗教权威人士的对立面。从一开始，众人就称耶稣的教导不同于他们自己的宗教专家的教导，耶稣显然接受了这种评论。而且，他直言不讳地责备法利赛人和撒都该人歪曲和否认上帝的话，毫不犹豫地称这些人是“瞎子领瞎子”（马太福音 23:16—24）。并且说，虽然他们外表非常敬虔和圣洁，但是内心深处“好像粉饰的坟墓，外面好看，里面却装满了死人的骨头和一切的污秽”（马太福音 23:27）。

不仅如此，耶稣对这些人的批评似乎还是有意安排的策略。尽管福音书说耶稣曾短期在较为偏远的地区教导门徒，但是所有的福音书都暗示耶稣在某个特定时间曾做出决定，认为他在耶路撒冷与掌权者对抗的时间到了。对于他的这种做法有几种不同的解释：

- 最古老的观点是，耶稣知道他受死的时间近了，于是就出发到耶路撒冷去完成上帝的旨意，路加福音中耶稣对门徒所说的话暗示了这一点：“看哪，我们上耶路撒冷去，先知所写的一切事都要成就在人子身上”（路加福音 18:31）。
- 曾经一度很时髦的说法是，耶稣故意赌了一次，但是没有成为赢家。这种观点认为，耶稣指望上帝以一种戏剧化的，或多或少很直接的方式介入历史，他的耶路撒冷之行就是一种试图推动上帝做工的尝试。当上帝并没有这样行动的时候，耶稣发现自己只能死在十字架上了，这是他没有预料到的。阿尔伯特·史怀哲（Albert Schweitzer，1875—1965 年）使这一观点变得时髦了。
- 其他人认为耶稣的耶路撒冷之行仅仅是因为他已经去过巴勒斯坦其他大部分地区了，他希望到以色列民族的信仰之都继续他的教导。他受到当地政治权威的迫害是一件未曾预料到的不幸的

司法错误。

我们将在以后的文章中再讨论史怀哲的解释。其余两个解释都有些道理。毫无疑问,耶稣的确希望犹太的居民分享他的教导,如同他在其他巴勒斯坦地区所做的那样,尽管根据约翰福音的记载,他在最后一次去耶路撒冷之前应该有不止一次的机会可以这样做。但是如果我们相信耶稣从根本上就非常清楚他与上帝有某种特殊的关系,那么他不可能对宗教领袖对他日益强烈的反对一无所知。耶路撒冷之行必然将他带到与这些宗教领袖的正面对抗之中。

如果人们以前对耶稣所宣称的自己的身份还有怀疑的话,那么他进入耶路撒冷城的场景就可以澄清这样的怀疑了,因为他进城的方式向众人显示了他生活方式和教导中那些潜在的弥赛亚主题。实际上,耶稣进入耶路撒冷的方式最终成了一个公开的宣告,即他就是弥赛亚。他骑在驴子上,像撒迦利亚书 9 章 9 节中所预言的那样,众人向他欢呼,如同迎接他们的王进入京城。进城之后,他立即进入圣殿,通常人们认为弥赛亚要从那里开始将外邦人从耶路撒冷赶出去的工作(马可福音 11:10;约翰福音 12:12—19)。耶稣没有像众人期待的那样将外邦人赶出去,而是象征性地将圣殿中惟一许可外邦人进行敬拜活动的院子进行了清理,使之恢复为敬拜的地方。在这个过程中,他驱逐了将圣殿变成买卖场所的兑换银钱的犹太人(马可福音11:15—17)。

耶稣显然知道他在做什么,所以当他发现那些宗教领袖要清算他的时候,他并不感到惊讶。甚至当他的门徒,加略人犹大,从大祭司那里接受卖主的钱,他发现自己被出卖,被捕并受审判的时候,也没有表现出惊讶(马可福音 14:43—52)。

耶稣受审

福音书中记载了对耶稣进行的两次不同的审判。一次审判是在宗教权威面前,耶稣因宗教罪名被指控。另一次审判是在罗马总督本丢·彼拉多面前,耶稣因政治罪名被指控。人们普遍认为宗教权

威并没有权力自行做出死刑判决，这就是他们为什么要寻求罗马人支持的原因，尽管有关这一点以及两次不同审判之间的确切关系，人们还有不同的观点。有一种看法是，耶稣的敌人先在宗教法庭上控告他亵渎神，然后再在民事当局那里控告他图谋政治叛乱，而后者最可能让行政当局采取行动。这种看法很有道理。

约翰福音描写审判是从亚那家里开始的。亚那是大祭司该亚法的岳父(约翰福音 18:12—14)。亚那没有正式的职位，但是他以前做过大祭司，并且是撒都该人的头领，显然是一个具有影响力的人物。有可能这次审判只是一个非正式的调查，以便找出合适的罪名。那个由七十名成员组成的最高宗教法庭，即犹太公会，不到天亮的时候是不能召开会议的。所以天一亮，成员们都被召到该亚法的院子中(马可福音 14:53—15:1;约翰福音 18:15—27)。

耶稣拒绝回答有关他的教导问题，而作证的人又口径不一，大祭司该亚法就要耶稣起誓回答一个很直接的问题:“你是那当称颂者的儿子基督不是?”耶稣不但回答“我是”，而且还说，“你们必看见人子坐在那权能者的右边，驾着天上的云降临”。耶稣这样承认，显然使犹太公会确信耶稣有罪，尽管他们中并非所有的人都反对耶稣的立场。他们中有许多人当然非常盼望弥赛亚，因为他能打击罗马人，而那个后来将耶稣的尸体埋葬在自己坟墓中的亚利马太的约瑟，被特别指出是公会的成员(马可福音 15:42—47)。但是对于其他那些人，耶稣早已表示他准备好了要挑战他们所继承的那些宗教传统，这不仅包括仪式方面的传统，也包括诸如安息日之类的核心制度。到耶稣被带去受审的时候，无论他说什么都没有用，因为最终的结果他们早有定论。

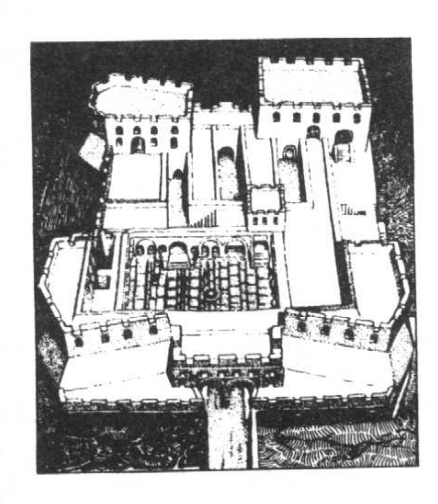
接下来耶稣被带到彼拉多的面前。这回没有提他亵渎神的罪名，因为基于宗教分歧的指控对罗马官员没有什么吸引力。显然控告耶稣的人还没有陈述他们的指控，就试图让彼拉多同意他们给耶稣定的罪。但是当彼拉多坚持要他们提出指控时，他们提出了三条罪状:

- 耶稣在败坏犹太民族。当然，那些宗教领袖是从耶稣败坏了他们

那种犹太教传统这个角度想的。但毫无疑问，他们希望彼拉多想到的是，耶稣使得犹太民族对于罗马皇帝的忠诚程度降低了。

- 耶稣禁止人向罗马缴税。这通常是指控奋锐党人的罪名。
- 耶稣称自己为"王"——王是罗马元老院才有资格封的。

彼拉多审讯了耶稣之后，他意识到，尽管耶稣让部分宗教领袖心烦，但在罗马法律之下，几乎难以判定他是有罪的。如果他称自己为王，显然他也并不是那种能够推翻凯撒统治的王(路加福音 23:13—16)。但是彼拉多也明白，要是让耶路撒冷的犹太组织不高兴，也是一件很严重的事情。他落入了一个精心设计的陷阱中。一方面，他可以宣布耶稣无罪而承担一场暴乱的危险，这可是他的上司会严肃对待的事情；另一方面，他可以定耶稣有罪，然后带着他良心上的不安度过他的余生。群众对他说："你若释放这个人，就不是凯撒的忠臣"(约翰福音 19:12)，最终对暴乱的恐惧决定了他的选择，彼拉多最不想看到的，就是他有什么不好的名声传到罗马。



安东尼堡的模型，这是耶稣在彼拉多面前受审的地方。它毗邻圣殿，并能俯瞰圣殿的墙。

于是耶稣被钉了十字架，按照通常的惯例，十字架上还钉了一个牌子，上面写着他的罪名。牌子上写的是："拿撒勒人耶稣，犹太人的王"。这无疑让耶稣的宗教对手们非常满意，这个胆敢自称为王(弥赛亚)的家伙终于受到了当得的惩罚。而罗马人也很满意，因为耶稣作为一个反对他们政权的革命者也应该被处死。这些没有什么特别的，也不值得人注意。耶稣像其他很多称自己为救主的人和奋锐党人那样死了。福音书中记载的惟一区别是，耶稣的死用的时间更短一些，只有六个小时，这在反对他的宗教机构看来是很有效率的，因为安息日马上就要到来，为了保证他们宗教礼仪上的圣洁，耶稣的控告者们巴不得赶紧处理完他的尸体。

从纯粹历史的角度讲，关于耶稣被钉十字架，已经没有什么可说

的了。但是对于早期基督徒而言，这件事的真正意义远远超越了那一天直接展现在他们面前的场景。

对耶稣之死的理解

第一代的基督徒，像后来的基督徒一样，深信耶稣在十字架上的死具有一种不仅影响他们自身经历，而且影响整个宇宙进程的意义。他们认识到，因着耶稣在十字架上的死，他们各自的生命以一种崭新的、活泼的方式变得有意义了。他们用各种不同的方式表达这种认识：有些人说他们的罪得到了赦免，有些人说他们内心有了平安，还有的人说他们与上帝和好了。他们全都相信，因着耶稣的死而发生在他们身上的事是真实的——就像耶稣被钉死了一样真实。实际上，从某种意义上说，他们对这一点认识得更深了。这是因为，他们对耶稣之死的了解是从别人那里听来的，但是他们自己却切身经历了生命的巨大改变。

这样的事怎样才能用别人能够理解并结合发生在十字架上的事实的方式进行解释呢？人们从一开始就很清楚，这无法用逻辑分析的术语简单地表达出来。如果这件事的意思能够用词语表达的话，那么这些词语需要是象征性的和图画式的，得使用人们熟悉的、平常的语言来描述这样一个不同寻常的事实。新约中用了很多的比喻手法来表达耶稣被钉死在十字架上的真实含义：他被杀献祭了（哥林多前书 5:7）；他为我们的罪死了（哥林多前书 15:3）；他舍己作万人的赎价（提摩太前书 2:6）；他使信他的人称义（加拉太书 2:16）。这些陈述，以及其他许多表达，体现了早期基督徒对于耶稣之死的某些理解。但理解这些陈述时，有两点需要记住：

- 这些陈述都是图像，或是比喻。就如同在讨论耶稣的个人宣告时不能太按字面来理解比喻和意象一样，人们得记住新约中用来描述耶稣之死的那些语言本质上只有说明的性质。如果某一个比喻的细节被以早期基督徒从未想过的方式运用，那就会显得很荒唐。

- 用形象的话说，新约神学更适合被比喻为一幅风景画，而不是肖像画。就像风景画是由很多不同的物体组成的一样，新约对耶稣之死的解释也包含很多不同的比喻。对风景画的某些部分进行单独欣赏，进行更加细致的欣赏，在有些情况下既是必要的，也是合理的。但重要的是，对细节的思考绝对不能离开上下文，因为它们是整个图景的组成部分。新约用来描写耶稣之死的每一个比喻对早期教会清楚理解其意义都是必不可少的。但是从这些比喻中单拿出任何一个，都不被认为代表了全部真理，这是因为将它们放在早期教会的整个经历和神学理解的背景中进行综合考虑是非常必要的。

对新约圣经有关耶稣被钉十字架的记载有五个特殊的比喻似乎具有中心意义。

将耶稣的死比喻为争战

福音书将耶稣整个生平和传道工作描述为与反对上帝的旨意之力量进行的一场争战。有时候（就像在试探中）以二元的方式把这些力量比喻为魔鬼，代表反对上帝的势力。另外一些时候，特定的人物被视为反对上帝的势力，甚至包括耶稣最亲近的朋友（彼得，参见马可福音 8:33）。耶稣行神迹经常是为了将人从魔鬼的权柄下释放出来，而耶稣似乎将他的整个生命视为与邪恶力量的较量，这种邪恶力量的表现是不公正的受苦、罪和死亡。保罗将十字架视为上帝与邪恶力量之间决定性的最后争战，他相信尽管耶稣表面上失败了，但是他的复活实际上表明对罪和死亡的全然得胜（歌罗西书 2:8—15）。在福音书中可以看到同样的观点（约翰福音 12:31），象征着与邪恶势力争战的“十字架”从此经常出现在基督教传统中，尤其是在复活节的赞美诗中。

上述对耶稣之死的理解给我们留下了一个显而易见的问题。如果耶稣在十字架上的死和复活胜过了罪恶，为什么如今的世界上还有那么多的邪恶？我们可以用第二次世界大战结束时发生的事件打个比方来解释这个问题。D 日发生的关键事件已经决定了反法西斯

同盟的胜利，但最终胜利的那一天是 V 日，它是在 D 日一段时间之后到来的。耶稣在十字架上的死可以被看作是上帝与罪作战之 D 日，但是 V 日还没有来到，那是在邪恶被最终战胜的将来。这绝对不是解答邪恶问题的完整答案，但却是在将耶稣之死理解为一场争战时所获得的部分答案。当然，将耶稣看作是一位军事领袖是非常片面的，主要原因在于耶稣自己不遗余力地使用了截然不同的术语来重新定义他的弥赛亚身份。事实上，耶稣最终也没有采用政权和统治的方式施行对世人的救赎，而是通过爱和谦卑。争战这个比喻经常被赋予超过它当得的重要意义，主要是因为它对于身为帝国开国者和征服者的那些基督徒有很自然的吸引力。基督徒犯下的最严重暴行，从中世纪的针对穆斯林的十字军东征到近代的殖民主义，也许与此不无关系。

将耶稣的死比喻为榜样

很多著名的基督教诗歌将耶稣之死描写为榜样。这一比喻源自基督徒相信耶稣在十字架上之死彰显了上帝对世人的爱。耶稣自己从没有说过十字架是上帝对世人的爱的显现，但是保罗和约翰这样说过(罗马书 5:8；约翰一书 4:10)。他们还认为，基督徒在思想耶稣在十字架上受难时，自己也应该愿意与这种苦难有分。彼得前书以此有力地激励那些因信仰而受到迫害的基督徒："你们蒙召原是为此。因基督也为你们受过苦，给你们留下榜样，叫你们跟随他的脚踪行"(彼得前书 2:21)。

这个观点比较容易理解，因为有很多人无私地为了一些伟大的事业献出了生命。其他人崇拜他们，尊敬他们，甚至受到鼓舞去从事他们的事业。这一特定的比喻对于那些受苦的人，无论是为信仰的缘故受苦，还是因为受到政治或经济的压迫受苦，在认识上都非常有启发性。很多发展中国家的基督徒觉得这样的榜样比军事力量的比喻更能让他们接受，这提醒他们，耶稣在穷人和处在社会边缘的人中间是最受欢迎的，而且他也是死在这样的人中间，死在那些富人和掌权者的手上。但是，这个比喻仍然不能完全说明新约在耶稣之死这件事上所要表达的全部意义，因为他并不仅仅是一个无罪的人，死在

压迫他的人手上——而且如果在某种意义上，钉在十字架上的是上帝，那么人们从榜样这个比喻能够理解并分享这种经历的意义就相对有限了。

将耶稣的死比喻为献祭

对于具有犹太背景的人来说，最自然的比喻之一就是一幅献祭的画面。将牲畜作圣殿敬拜仪式的一部分，在古时候是非常普遍的。整个新约使用了献祭的说法来解释和评论耶稣在十字架上的死，当施洗约翰看到耶稣时，他说，“看哪，上帝的羔羊……”（约翰福音1:29）保罗写道，“我们逾越节的羔羊基督”（哥林多前书5:7），彼得前书描写耶稣“如同无瑕疵、无玷污的羔羊”（彼得前书1:19），希伯来书花了相当长的篇幅将耶稣之死与犹太教的献祭仪式相比，表明耶稣之死是献祭的完成。

这个比喻给今天的新约读者带来一些难解的问题，这主要因为献祭对于他们的宗教或生活经历太陌生了。思考以下两个问题可能有助于解释他们的疑难：

耶稣被比作羔羊，“羔羊”是什么呢？

新约作者通常将耶稣之死与献祭联系在一起，他们意识到自己的罪已得到赦免，因此这一比喻很显然是与旧约中所述各种为了获得罪的赦免而进行的献祭仪式有关。为罪而献祭记录在利未记5章17—19节。此外还有众所周知的第一个逾越节的故事，当时以色列人被上帝从埃及人的奴役下解救出来，而羔羊的献祭起了很重要的作用（出埃及记12）。在最后的晚餐中，耶稣自己似乎也故意将自己的死和每年逾越节羔羊的死联系在一起，他提醒门徒说，他在十字架上将要成就的事情将成为他们生命的转折点，就像他们祖先经历中的逾越节一样重要（马可福音14:22—25）。我们没有必要在这两个有些不同的献祭比喻中进行选择。当新约用献祭的羔羊来描写耶稣之死时，根据不同的场合有时出现其中之一，有时两者都出现。为罪所献的羔羊和逾越节的羔羊这两个比喻都被看作与耶稣之死有关。

献祭仪式代表什么意思?

相对而言,现在已经很少有人看到过用牲畜献祭的场面,即使是在那些仍然保留着献祭的文化中也是如此。大部分人会认为那是在未开化的古代所进行的很野蛮的仪式,但是从献祭的背景看,它真正的意义通常并不是表现在外在的残忍形式上,而在于整个仪式所代表和象征的含义上。

在古代以色列,敬拜是建立在强调人和上帝之间差异的基础上的。这种差异可以从空间和道德两方面理解。从空间上说,"不洁净"使人没有资格与圣殿所代表的"圣洁"接触。因此只有某些经过特殊装备的人(通常是祭司)才能触摸,或者与上帝的所在有近距离的接触。从道德上说,"罪"——无论是故意犯下的还是无意的过失,同样使人不够资格被上帝接纳。这两种与上帝的隔离都可以通过献祭来解决。并非所有的献祭仪式都完全一样,但是通常它是以敬拜者带着祭物走进祭坛(代表上帝的所在)开始的,献祭的人要将手放在祭牲的头上,这代表着将献祭者视为与祭牲等同,意味着发生在祭牲身上的外在的仪式也将发生在献祭者内心和灵里。

此后,通常按照精心规定的程序,祭牲就被杀掉。在献赎罪祭的情况下,这一行动表明罪的严重性,提醒罪人他们同样也该死。然后祭司将祭牲(现在它象征性地代表罪人的生命已经献给了上帝)的血带到祭坛。这种表示和好或者"赎罪"(atonement)的行为,表明罪已经被处理过了,上帝和人和好了。这时候,祭牲的尸体被安置在圣殿中的祭坛上,代表被赦免的罪人将他们的整个生命献给上帝。最后,祭牲大部分的肉被其他人在筵席中吃掉,由此表明献祭不仅使人与上帝和好,也使人与人和好。

概括地说,这就是新约作者们在将耶稣之死描写为"献祭"的时候想要表达的意思。而希伯来书更进一步指出,在犹太人继承下来的对献祭的理解和耶稣之死之间有些内在的联系,耶稣之死实际上是成就了旧约的宗教仪式。他的死是事实,而献祭则是图像。其他作者使用这个比喻的方式没这么明确,他们只是将十字架带来的果效(与上帝和好)与用动物献祭的结果进行比较,而没有比较两者之

间的其他共同点。

将耶稣的死比喻为赎价

马可福音 10 章 45 节中记载，耶稣自己说他来的目的是“作多人的赎价”，这是福音书中关于十字架及其含义的又一说法。这个说法比较容易理解，因为人们都很清楚绑架者通常要索取一个赎价方能将人质安全释放。新约中这一概念的背景当然不是劫持飞机或者绑架外交官。这里的“赎价”指的是为了将一个奴隶释放而要支付的代价。在罗马帝国内，这个赎价通常由第三方支付，他通常要陪同奴隶一起到当地神灵的殿中敬拜。在那里要举行一个宗教仪式，将赎价支付给奴隶的主人。这种做法的法律解释是，奴隶已经被神灵购买，因此其他人不能再占有他。

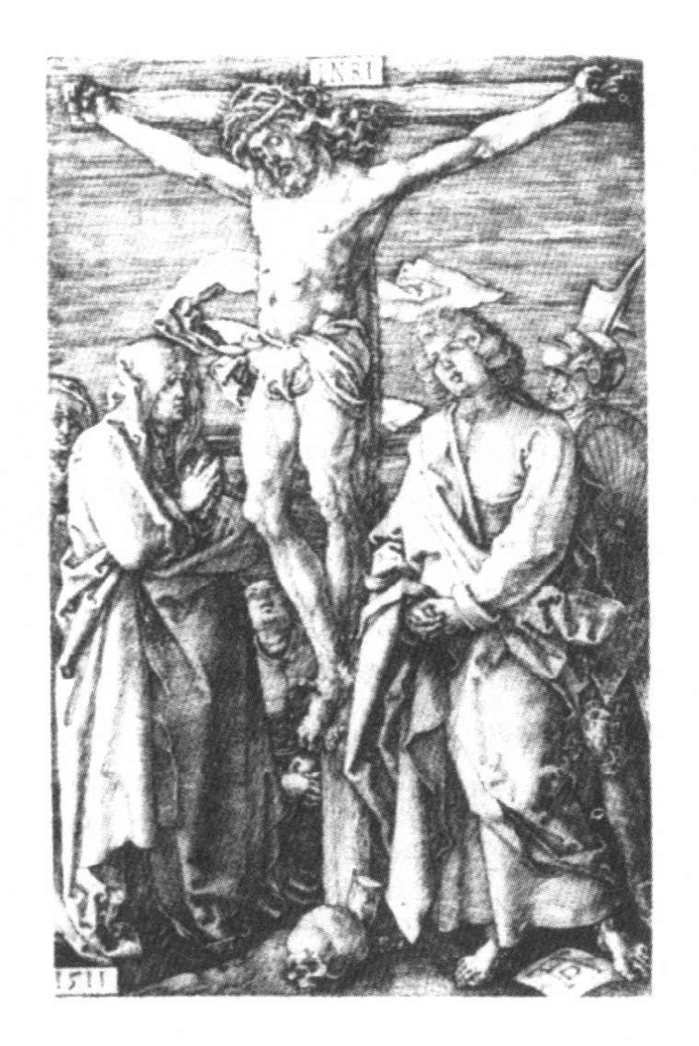
如果作者的重点是为了强调获得自由的结果，那么用这种比喻形容耶稣之死很合适。新约反复强调，被耶稣释放的人是被赎回、归给上帝了。因此彼得说基督徒“你们得赎、脱去你们祖宗所传流虚妄的行为”(彼得前书 1:18)。保罗提醒他的读者“并且你们不是自己的人，因为你们是重价买来的，所以要在你们的身子上荣耀上帝”(哥林多前书 6:19—20)。他甚至将这个比喻与献祭联系起来，劝告那些得着释放的人“将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是上帝所喜悦的”(罗马书 12:1)。

然而，像其他描写耶稣之死的比喻一样，如果拘泥于字面意思，这个比喻同样容易令人误解，甚至让人觉得荒谬，例如，人们会问，耶稣向谁付了赎价。如果按照新约表达的方式，这个比喻可能是新约中对耶稣在十字架上的作为描述最全面的：耶稣让那些受压迫的人得了自由。

耶稣代人受罚

我们说耶稣是作为献祭的羔羊而死，或者为支付赎价而死，实际上就是说耶稣替他人而死。他在十字架上所做的，是人类无法为自己做的事，耶稣之死的替代性在彼得前书 2 章 24 节中表达了出来，那里说，“他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上

死，就得以在义上活”。马可福音10章45节说耶稣来是为了“作多人的赎价”，它表达的是同一个意思。这是一个非常有力的比喻，但是我们还是要澄清一下耶稣代人受罚这一说法的意思，以免落入荒谬之中。



耶稣被钉十字架。阿尔布雷希特·丢勒的雕刻(1511年)。

我们不难想像一个法庭的场景，法官是作为天父的上帝，他很严厉，很有权柄，他不仅要求人要行公正的事，而且要留心去行。耶稣发现自己站在为人类漠视上帝国度的价值观和标准而受审的审判席上，而人类却没有。尽管他并没有犯罪，更没有犯当判死刑的罪，但他却要为着上帝毫不妥协的严厉要求而成为不幸的牺牲者。这个比喻时常被人这样理解，但是如果这就是其本意的话，我们很难理解这怎么能合理解释早期基督徒对于耶稣之死的信心。例如，这一比喻暗示我们，上帝实际上还没有人类的法官公正呢，因为如果一个没有

罪的人代替罪人受到惩罚，我们中的很多人就会说，这怎么能算为公正呢？它暗示着上帝歪曲了公正和道德的责任——因为我们中有多少人会认可一个悔改的罪人可以逃避其犯罪的后果？此外，这种观点有违上帝有时的确让人为其所犯之罪受苦的做法——实际上，有时候甚至人们无缘无故还会遭受苦难呢。

这种具有讽刺性的观点实际上错在人类对于上帝形象的认识上。在希腊化世界，我们不难发现人们认为上帝是可怕的、令人敬畏的，他对于普通人的日常难处漠不关心，通常更喜欢惩罚人而不是饶恕人。许多近代的基督徒也这样认为。经常仅使用形容男性语言来描写上帝，给人留下了这样的印象：上帝的作为就像是一位最令人畏惧的勇士。这种将圣经中的比喻世俗化的做法反过来使得耶稣所教导的那些价值观很容易被破坏，从而被一个非基督化的世界观所代替。如果耶稣的教导有什么与众不同的话，那就是他对上帝形象的重新定义，他没有使用审判的、定罪的严厉形象，而是用家庭式的爱和接纳取而代之。这样做会给一些人们长久以来所持有的信仰加上一个问号，甚至在基督徒中也是如此，但是不可否认的事实是，耶稣提供的上帝的形象，不是控制、权力、强制和剥削型的，而是有软弱的、会受伤的，是对人类状态的一种肯定。这就是道成肉身与十字架合而为一的地方。因为当新约讲到耶稣替人受死时，那些人就已经被重新定义为耶稣家里的人了。他替人的罪所受的惩罚，并不是一个严厉的法官为实现抽象意义的公正而强加于他的，而是一个人可能会为他自己家人所犯的罪承担的惩罚。这当然不等于说，邪恶的存在被轻视了：事实上，它的长期后果比在纯粹法律意义上更需要被严肃对待。但是如果将它放在一个家庭的环境下进行考虑，我们总是发现，对于那些犯罪的成员，家庭总是无条件地接纳，并且在这样一个互相支持的团体中，罪人能够经历饶恕，走向



位于耶路撒冷的这组不寻常的石头结构常常被称为“骷髅地”（各各他，约翰福音 19：17）。尽管这未必是耶稣被钉十字架的地方，但是至少可以让人们了解一些该地区的地形。

新生命。

上述有关耶稣之死的观点，各有不充分性，因为它们都只是人的想法，甚至对于新约的作者而言，十字架仍然是一个很大的奥秘。但是在所有这些比喻中，贯穿着上帝与人类关系的两个方面：

- 生命中最紧迫的问题之一是邪恶的问题。如果上帝的确是慈爱和饶恕的，为什么世界上有那么多的恶？如果上帝是一位饶恕的上帝，那么宇宙的情况应该与现在不同，这样人类的愚蠢就不会制造那么多的苦难了。对此类的问题，我们没有简单的答案。按照圣经的话说，世界被罪如此搅扰，这乃是世人困惑的一部分，如同保罗所说的："但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享上帝儿女自由的荣耀（"享"原文作"入"）。我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦，直到如今"（罗马书 8：18—25）。十字架向我们显示，即使人类经历中特有的受苦不被挪去，我们已经有上帝与我们分担这种苦难。如同早期基督徒所相信的那样，如果耶稣是上帝，那么在十字架上，上帝就是亲自分担了人类犯罪的终极后果。
- 十字架突出了饶恕的代价，也因此突出了作上帝的门徒的代价。饶恕通常是昂贵的，尤其是当它涉及家庭中的关系时。要饶恕一个亲近的朋友，通常要比饶恕一个陌生人更难。恩典从来不是廉价的，饶恕也并非是任意的，它的代价在十字架之死上体现了出来。

当然，所有这些陈述从根本上都是修辞的手法，图画式描写、比喻、类比等。其中有些离我们现在很自然地用到的方法似乎很遥远，甚至不相关。我们当然会问自己，为什么早期基督徒认为有必要用如此复杂的手法描述耶稣之死，他们难道不能满足于将耶稣看作是一个没有得好报的好人吗？是不是真有必要将一个悲伤的故事变成一个对生命意义的神学分析呢？类似的问题需要从人们所相信的耶稣被钉十字架三天后所发生的事上寻找答案，因为他们相信耶稣又复活了。如果他们不这样相信的话，十字架对于他们就不再有什么意义。但是由于他们相信耶稣的复活，并且经历复活的基督在他们

生命中的工作，早期基督徒才完全相信耶稣的确就是他所宣称的那一位，这意味着他生命的意义要远超过他在罗马帝国边缘地区所进行的几年的传道工作。这可能是所有问题中最为关键的问题，我们将在下一章中讨论这个问题。

罗马统治下的巴勒斯坦政治和司法情况

当大希律死于公元前 4 年时，整个国家以及他自己的家庭陷入一片混乱。犹太的半独立状态也随之结束，因为就算是希律留下了遗嘱，还是得要奥古斯都同意才行，而奥古斯都自然希望按照他自己的意愿来分配国家的领土。自从庞培于公元前 63 年入侵巴勒斯坦以来，罗马实际上是巴勒斯坦的真正幕后统治者，随着希律的死，罗马更直接地声称拥有对巴勒斯坦的主权。希律的儿子亚基帕对于遗嘱的规定有异议，他和他的兄弟亚基老以及腓力被召到罗马见皇帝。他们还在商议的时候，整个国家已经处在混乱的起义之中。这些起义后来全部被罗马军队镇压。奥古斯都决定，在这种情况下，有必要将巴勒斯坦分给三个兄弟。亚基老分到了撒玛利亚、犹太以及以土买，其余的领土在腓力和亚基帕之间平分。

这是一个妥协性的安排。如果奥古斯都将整个国家完整地给予三兄弟中的一个，很有可能会引发一场全面战争。而直接引入罗马政府则会激怒奋锐党和其他民族主义者。最终，亚基老被证明是如此无能，以至于犹太人和撒玛利亚人将他们之间长久以来的敌对搁置一旁而联合上书奥古斯都，表示对亚基老统治的不满。结果，亚基老于公元 6 年被召回罗马，然后流放到高卢。奥古斯都本来可以任命其余两兄弟中的一位代替他的职位，但是他明白，没有得到任命的那位定会阴谋推翻他兄弟的统治。无论如何，他无法相信他们中的任何一个，于是罗马帝国派往叙利亚的使节居里扭，被派去对犹太的

应税资产进行一次普查。这是将其地纳入罗马帝国,作为一个省份的第一步。

犹太成了罗马帝国的一个省份,并由骑士阶层的一个代表进行管理,这个人叫做科坡纽(Copoius)。我们对于帝国的这些总督(procurator)如何管理各自的省份知之甚少。实际上,连他们应不应该称为"总督"人们都有疑问。塔西佗(Tacitus)当然用这个头衔称呼本丢·彼拉多,但有些证据表明,称呼"巡抚"(Prefect)似乎更恰当。在《犹太战记》一书中,约瑟夫说,科坡纽"被奥古斯都授予了生杀大权"(2.8.1)。看起来巡抚与罗马帝国其他一些地方的地方总督具有同样的主权。古时候并没有有关主权的管辖范围的定义,但是这种主权显然是指在行政管理、国防、司法管辖以及公共秩序维护方面的最高权力。

在像犹太这样的省份,人口不稳定,又处在罗马帝国边缘具有战略性的地理位置上,维持秩序当然是主要问题。作为一个法官,巡抚在省内掌握着生杀大权,即使是罗马公民,也只能在特殊的情况下才能向凯撒上诉。实际上只有极少数的案子会提交给巡抚。小事件很多是在不同的地方法庭裁决,或是在耶路撒冷的犹太公会中解决,该公会对传统宗教律法的理解和执行都比较恰当。只有涉及死罪的案子才提交巡抚,因为他是惟一有权做出死刑判决的人。犹太公会关注的是民事案件和刑事案件中与传统犹太律法以及信仰相关的事宜。在犹太,逮捕罪犯、审判并做出除死刑以外的判决,都无需向巡抚求助,尽管有时候暴民们对这样的规定置之不理,他们在依照犹太律法审判之后,就对罪犯处以私刑。

巡抚的法庭很正规,案子的任何一方都要向法庭提交起诉书。法庭不进行询问,握有审判大权的法官在法官席上倾听申诉,通常由他的朋友和官员组成咨询小组而非陪审团,所有这些特点在对耶稣的审判中都能够看到。

地方法庭组成一个完整的网络,处理其他事件。犹太分为 11 个小国,或者说 11 个区。在一个区内的每个村庄都有各自的议会,由村子里的一名职员主持。它们可处理民事案件,以及一些不太重要的刑事案件。这是犹太地区的正规的司法结构。令人惊讶的是,在

福音书中竟没有提及这一点。尽管作为同一个行政管理系统成员之一的税吏在福音书中有过特别描述，但是福音书却没有描述过村庄的职员和控制每个区的指挥官。当犹太人的独立被终止时，他们很自然地希望使用他们自己的古老程序，即便这只是在理论上具有重要意义。结果，村里圣会的权威、会堂的统治者，受到了广泛的尊敬，即使圣会并没有官方认可的司法权力。

我们对腓力和亚基帕如何管理他们的事务知之甚少，只知道他们的地区在巡抚的司法管辖下并没有倒台。他们有权铸造自己的货币，腓力甚至将自己的头像铸在货币上，这完全是非犹太式的行为，但是他管理的地区离犹太主流社会相当远。亚基帕是加利利的地方统治者，这也是彼拉多为什么将耶稣送到他那里进行审判的原因(路加福音 23:6—12)。大概他是希望加利利的法律中有些漏洞，能够让亚基帕为他自己辖区内的公民的行为负责。但是耶稣已经将这个亚基帕描绘为“狐狸”(路加福音 13:32)，他当然非常狡猾，不可能让自己受到这样的欺骗。由于他机灵地处理这件事和其他事情，他得以在彼拉多离任之后很久仍然继续其统治，直到公元 39 年。

犹太人给耶稣定罪了吗?

图谋将耶稣钉死的到底是谁? 福音书中提到的各个犹太领袖与最终将耶稣定罪的罗马人本丢·彼拉多又是什么关系? 这似乎只是少数人感兴趣的历史谜题。但实际上，这却是历代讨论耶稣之死的话题中最热门的一个。几个世纪以来，由于认为犹太人应为耶稣被钉十字架负责，导致了这个民族受到恐怖的迫害。甚至纳粹的大屠杀，从某种程度上也可以追溯到宗教根源上。如果阅读一下生活在世界大战之前的德国的那些著名圣经学者的作品，我们不难发现，他们深奥的历史学理论和神学理论是如何鼓励了那些出于政治和种族原因对犹太人深恶痛绝的人。犹太教是已经死掉的、不再有生命的信仰，它只能让人生活在束缚之下而非享受生活自由，这种说法，助长了于 20 世纪 30 年代横扫欧洲的反犹太主义。由于确信犹太领袖是迫害耶稣的先锋，这更为反犹的势头推波助澜。

事实上，新约在任何章节都没有以绝对的语气，暗示犹太人或罗马人应该承担全部责任。“耶路撒冷居住的人和他们的官长”一度似乎在耶稣被钉死的事情上是起了作用的（使徒行传13：27），而别的记述又暗示了犹大或彼拉多，魔鬼或其他空中的力量（哥林多前书2：7—8）。事实是，对于早期的基督徒而言，在这一事件中到底谁参与了并不是那么重要，尽管大家完全明白，耶稣之死绝非民族问题，而且有关他的教导的争论也不是基于种族基础上的，而是与在宗教的和非宗教的社会中经常浮出水面的那种宗教态度有关。耶稣所反对的那种顽固不化、心胸狭窄和不宽容绝对不是犹太人独有的特点，从来就不是。耶稣所代表的那种良善让我们所有人都感到不自在，很多人可能都会像当时那个时代的人们那样反对他。

除了这些一般性的事件外，许多与审讯耶稣有关的历史事件也引人关注。既然知道当时有一种由诸如犹太公会之类的团体执行的正式的法律程序，凭什么来判定当时犹太人曾审讯过耶稣？问题是目前还没有有关犹太人习俗和惯例的同时代的证据。我们对于这个问题的惟一了解，是来自犹太人的律法书《密什拿》（*Mishnah*），从它目前的格式看，可以追溯到公元200年左右。书里记载的传统要大大早于这本书的成书时间。但是我们还是无法以此了解在耶稣时代这些法规应用的程度。

根据后来的这些标准来判断，像福音书中所描述的那种审讯是很不寻常的。公会的领袖既是起诉人又是法官，而且他们还参与制订了逮捕耶稣的计划。审讯看起来是在没有确切的起诉罪名的情况下开始的，甚至在起诉方的证人做出互相矛盾的证词的情况下，也没有要求被告提出辩护证据。而且，后来的犹太律法中有两条非常重要的规定被完全忽略了。这些规定要求，在进行了死刑裁决之后，到执行死刑，必须有24小时的间隔，并且在犹太人的圣日，即安息日的前一天是不能进行审讯的。

由于这些不同寻常之处，很多犹太作者坚持认为，福音书有关这一问题的叙事并非历史真相，这些作者怀有一些让人们能够理解的考虑，他们希望消除那种将犹太人视为杀害耶稣的凶手的反犹言论。从如今巴勒斯坦的社会动态看，我们很难找到令人信服的原因将这

种审讯视为虚构。虽然犹太人实际上对于他们的政治社会难以施加影响,但是只要可能,他们的领袖就总是乐于使用他们的律法。这不仅仅是一种对民族主义的渴望的心理支持,而且也是从众多犹太人那里获得对他们政策的支持的一种手段。由一个宗教法庭根据传统犹太律法而对耶稣做出的死刑判决,当然会影响那些反对耶稣的普通人,而且还有可能对具有决定权的罗马法官施加一定的道德压力。

但是若非与《密什拿》的规定进行比较,这场犹太人的审讯也并不是这么不合法。尤其重要的是人们除了怀疑是否当时已经采用这些程式化的规定以外,在早期基督徒针对宗教组织所提出的指责中,他们从来没有控告宗教组织为了将耶稣处死而违反律法。此外,我们有理由相信公会的成员不是那种缺乏高尚道德的人,他们中有些人还同意耶稣传讲的福音。有可能他们中大部分人在开会的时候已经有了自己的决定,因此无法给耶稣一个公平的听证。当时甚至这些人也自以为他们的观点是正确的,认为耶稣只是伪装成弥赛亚,是一个制造麻烦的人。

本丢·彼拉多

本丢·彼拉多是犹太的第五位罗马巡抚,在公元 26 年继革拉图(Valerius Gratus)之后掌权,统治犹太十年。他在上任之前的事情很少为人所知,尽管传说他出生在福廷高尔(Fortingall),一个位于苏格兰高地的偏远地方。传说他的父亲在罗马帝国北部边界的军团中服役的时候到了那里。作为犹太的巡抚,彼拉多通常应该住在凯撒利亚,他的名字在该地一块碑铭上出现,证明他是以"巡抚"的头衔为人所知的。彼拉多由他的妻子陪伴(马太福音 27:19),这是在他接受任命五年之前罗马元老院采用的革新政策。

彼拉多惟一能够称得上出名的事就是,他与耶稣被钉死的事情有份。罗马作家塔西佗(《编年史》15.44)只是在这件事上提到了他,尽管犹太作家约瑟夫和斐洛给我们提供了更多有关他的性格的资料。他们对他的评价很差,将他描写为一个冷酷无情的人,既不关心犹太信仰的是非标准,也不关心一般的人类价值标准。福音书中有

一段经文提到他下令处死某个加利利人，并“将加利利人的血搀杂在他们祭物中”（路加福音 13：1），这大概就是约瑟夫所描写的事件。当时彼拉多洗劫了圣殿库房的钱财，以便建设水道，可能是在他因某个节日造访耶路撒冷的时候，他遇到了一群愤怒的信徒的抗议。为了报复，他让军队伪装潜入群众当中，杀了很多人，他自己则坐在那里，看着这种血淋淋的场面（《犹太战记》2.10.4）。这可能也是为什么亚基帕从来不太理会彼拉多的原因，而且可能是由于在这种形势下此案的敏感性，导致彼拉多将耶稣送到他那里进行审讯。

最终，彼拉多的残酷以及他对宗教敏感性的漠视导致他被召到罗马述职。无人知道此后发生的事情。有些传说称他和他的妻子后来成了基督徒。他们在科普特人的教堂中，被当作圣徒和殉道者而受到崇敬。但是优西比乌的说法似乎更可信，彼拉多在该犹（Gaius）统治期间（公元 37—41 年）自杀了。他的统治时间在所有巡抚中是第二长的，这意味着他可能是一位有能力的统治者。但是福音书表现的他是个软弱的人，一个将耶稣判了死罪的机会主义者，这并不是出于对于犹太人的尊重，而是为了保全他在罗马当权者那里的名声，其实当权者已经对他管理犹太期间出现的问题不能容忍了。



这块出自凯撒利亚的碑铭提到了作为犹太“巡抚”的彼拉多的统治。

最后的晚餐

四部福音书都记载了我们称之为耶稣的"最后的晚餐"这一故事。它们叙述了被钉十架的前一天晚上，在从耶路撒冷的朋友处借来的一间屋子里，耶稣如何作为主人来招待他的门徒（马太福音26:20—30；马可福音14:12—26；路加福音22:7—39；约翰福音13:1—30）。有关这次晚餐的首次记录并非在福音书中，而是在保罗所著的哥林多前书11章23—26节，保罗的记载与符类福音书（马太福音、马可福音和路加福音）的记载在主要细节上是一致的。约翰福音中对晚餐的部分方面进行了更全面的描述，并包含了耶稣给门徒洗脚的故事，这在其他福音书中没有提到。同时，约翰福音省略了其他福音记载的中心特征，即主的晚餐或圣餐礼的制度。

在与门徒吃最后的晚餐时，耶稣遵循了正常的犹太习俗，为着晚餐向上帝献上感谢的祷告。然后他将放在桌子上的饼掰开，交给他的门徒，说："这是我的身体，为你们舍的。你们应当如此行，为的是纪念我"（哥林多前书11:24，参马太福音26:26；马可福音14:22；路加福音22:19）。然后他又递给他们一杯葡萄酒，告诉他们："这杯是用我的血所立的新约。你们每逢喝的时候，要如此行，为的是纪念我"（哥林多前书11:25，参马太福音26:27—28；马可福音14:24；路加福音22:20）。

时间和日期

与所有其他犹太人一样，门徒们应该非常熟悉"约"的意思。最后的晚餐发生在犹太人正在准备过他们最重要的节日之一——逾越节的时候。逾越节庆祝和纪念的是上帝与他们祖先所立的"约"。他们记得在很久以前，上帝是如何将以色列民从埃及人的奴役下解救出来的。为了对上帝的拯救表示感谢，以色列表示要顺服和效忠于上帝（出埃及记12—23）。从那时起，他们将自己视为"约之民"，"约"就是上帝出于对他们所不配得的爱而为他们做工，而他们以爱和顺服作为对上帝的回应。

当耶稣将他自己的死比做“新约”的生效，他向门徒显明，上帝将通过他施行新的拯救，那些要想与之有份的人需要向上帝忠诚和顺服的承诺。上帝的新国度对于那些将成为其中一员的人是有要求的。保罗说基督徒应该定期吃主的晚餐，以便常常提醒自己，他们自由的新生命是通过耶稣在十字架上舍命而得来的。由于这个原因，他们应对他怀有始终不渝的忠诚和顺服。

当然，保罗并没有想要对最后的晚餐作历史记录，他或多或少是偶然提到它的。他的主要目的是强调，圣餐礼(后来这样称呼主的晚餐)是对基督徒亏欠上帝的不断提醒。但是在福音书有关最后晚餐的记录中，情况要复杂得多。福音书明确的目的是对最后的晚餐做出某种历史记录，因此提一些历史问题是合理的。最重要的问题是，最后的晚餐是在庆祝犹太人的逾越节，还是耶稣与他的门徒在举行某种其他的庆祝筵席。

这个问题又引申出另外两个问题：

第一，耶稣在最后的晚餐上所做的是否表明他和他的门徒是在守逾越节的传统?

在此，我们聚焦在耶稣以及他的门徒实际上做了些什么。关于福音书的作者认为他做了什么，我们将另外讨论。在圣经故事中，支持和反对耶稣是在守犹太逾越节传统的说法的证据都可以找到。以下的事实似乎可以支持最后的晚餐是逾越节的晚餐这一观点：

- 最后的晚餐是在耶路撒冷进行的，而并非在当时耶稣所在的伯大尼(马可福音 14:13;路加福音 22:10)。当时宗教首领对于耶稣的反对越来越强烈，对于耶稣来说，这时候作一次不必要的耶路撒冷之行几乎是不合情理的。但是如果耶稣想要参加逾越节的话，他就必须这样做，因为逾越节的筵席只能在耶路撒冷城墙之内方能食用。这可以解释当时为什么门徒比较担心能否找到一个位置合适的房子(马太福音 26:17—19;马可福音 14:12—16;路加福音 22:7—13)。
- 根据约翰福音 13 章 23—25 节，耶稣和门徒是侧躺在躺椅上吃晚餐的。这不是什么一成不变的犹太传统，但却是庆祝逾越节必



传统的“逾越节餐盘”，其中所装的食物象征出埃及记中所记载的以色列从奴役下得解救的故事的各个场景。

须遵守的做法。庆祝逾越节的规定（逾越节 *Haggadah*）上说：“所有其他的日子，我们可以坐着或者侧躺着吃喝，惟独在这一夜，我们都得侧躺着吃喝。”《密什拿》书上补充说即使是以色列最贫穷的人，除非是侧躺着，否则不得吃逾越节的筵席（*Pesahim* 10:1）。

- 这一餐是在晚上吃的。这也是有关逾越节的一个与众不同的传统。平时的习惯是在下午接近傍晚的时候吃一天中的主餐。但是逾越节的时候，这一餐总是放在晚上，这是因为它所纪念的事件是在那个时间发生的。
- 将食物蘸在汁中（马可福音 14:20；约翰福音 13:26）肯定是只有逾越节才有的传统。逾越节并没有说要这样上饼，但是它的确提到：“所有其他的日子，我们不必将饼蘸在汁中……哪怕一次，但是这一夜，我们要蘸两次。”

- 门徒在离开房子的时候唱了诗(马可福音 14:26)。唱这种称为“Hallel”的诗歌(诗篇 113—118)是记载中逾越节之筵席结束的一个很特殊的标志。

尽管在最后的晚餐和逾越节筵席之间有这么多的相似点,但是圣经中所记载的另外一些方面却又似乎暗示最后的晚餐并非逾越节筵席:

- 在这样一个重要的逾越节期间,发生耶稣被审讯、定罪和钉死十字架的事情是极不可能的。尤其是,罗马的巡抚不会这么愚蠢,冒着极大的风险,在耶路撒冷挤满了朝圣者之际,当众处死一个非常受欢迎的公众人物。这样做会搅扰了这一重大节日,很容易在犹太人之间引起一场混乱。
- 在这样一个节日期间审讯耶稣是违反逾越节律法的。过逾越节的时候,所有的工作都受到禁止,包括犹太公会的工作。此外,如果在这个时候,宗教领袖与彼拉多发生什么纠葛的话(约翰福音 18:28),他们就冒了礼仪上受到污染的风险。如果说逾越节此后很快就要开始,反而比说逾越节此时已经开始更容易解释整个审讯工作及其紧迫性。
- 有几个具体细节与耶稣守逾越节这一假设不太相符。例如,记载中没有提到羔羊,也没有提到无酵饼,尽管这些是传统逾越节筵席的最重要内容。而且我们发现古利奈人西门在这样一个禁止一切工作的重要节日从田里来也是令人惊讶的(马可福音 15:21)。当然还有一个重要事实是,早期基督徒每周吃一次主的晚餐,而不是出于守逾越节的传统每年才吃一次,此类的小细节并不足以证明这一观点,但是如果与其他一些证据放在一起考虑的话,它们还是很有分量的论据。

面对这些显然是互相冲突的证据,一些著名的学者做出了截然不同的判断。很多人极力支持耶稣的确在守犹太人的逾越节这一说法,而值得注意的少数人则极力坚持耶稣并非在守犹太人的逾越节这一说法。他们认为他在庆祝的是 Kiddush,这是一种信徒们经常

在每周安息日开始之前进行准备的筵席。也有人将其理解为性质更为普通的 Haburah。此类筵席在后来的犹太教中非常有名，并成为现代犹太庆祝仪式的一部分，但是在耶稣那个时代，这些仪式是否存在几乎没有证据可以证明，更没有什么证据能说明这些仪式到底是怎么进行的。

第二，福音书的作者认为耶稣是在和他的门徒们守逾越节吗？

如果我们根据已经讨论过的证据进行判断的话，这个观点的正反两面都有很多可讨论的地方，但是现在最棘手的问题出现了，因为三部符类福音书都十分确定地说最后的晚餐就是逾越节之筵，尽管如我们所看到的，并非所有的细节都与这种观点相符合（马太福音 26:18；马可福音 14:12；路加福音 22:15）。另一方面，约翰却清楚地说，最后的晚餐并非逾越节之筵，晚餐是在这一犹太节日的前一天举行的——但问题是，有关最后的晚餐的描述又不完全与他的这种说法相符（约翰福音 13:1；18:28）。

	符类福音书	约翰福音
星期四		
晚上	逾越节 最后的晚餐 耶稣被捕	最后的晚餐 耶稣被捕
星期五		
上午	审讯	审讯
下午	被钉十字架	被钉十字架
晚上	安息日开始	安息日开始和逾越节
星期六	安息日	安息日和逾越节
星期日	复活	复活

根据符类福音书和约翰福音的比较而得出的、逾越节和最后的晚餐之间的关系。

解决这个问题的简单办法曾经一度是，人们假设约翰在他的故事中犯了一个错误。有些学者至今还持这种观点，但是目前人们普

遍认为这个观点过于简单，而且，就算约翰福音是福音书中最后写成的一部作品，也不意味着其有关耶稣生平和教导的故事是后来编造出来的。相反，尽管四部福音书都有自身的一些解释上的问题，但是约翰所记载的，显然是基于真实、可靠的早期传统。

为了弄明白问题的性质，我们有必要了解一下犹太文化是怎么计算时间的。古代犹太年表的难懂是非常有名的。这样一来我们所要研究的问题就更加复杂了。犹太人以太阳落山作为一天的开始，而罗马人以午夜作为一天的开始(像我们一样)。因此，举个例子说，犹太人的安息日可能是指星期六，而实际上它是从星期五晚上太阳落山开始计算的，持续到第二天(星期六)的太阳落山。

福音书一致认为，耶稣是在星期五的下午被钉十字架的，人们是在星期日发现他的坟墓是空的。在这期间是安息日，安息日一直就是圣日——但是正是在这个我们产生疑问的星期，犹太人还庆祝了逾越节，逾越节更是个圣日。将这一年历上的资料与符类福音书的记载放在一起看，似乎符类福音书的作者们认为星期五是逾越节，而约翰认为那一年的逾越节是在安息日那一天。基于这种理解，有关耶稣的记载不是问题，我们的问题更多是与犹太节日的年历算法有关。

对于这样的问题，谨慎可能是最智慧的态度。当然，没有任何一个答案能称得上是普遍被接受的观点。但是对于约翰福音以及其他三部符类福音书之间棘手的差别，一种可能的理解是，假设他们使用的是不同的年历，也就是说在一个年历上的逾越节可能在另一个年历上是另一天。

如今我们很难理解在像日期这么基本的问题上还会存在不同的观点，但是在1世纪的犹太教背景下，这个问题并不像它听起来是个很牵强的解释。人们总是不断地对这些问题进行推测，1世纪犹太教中有各种不同宗派的存在，很大程度上也是由于对年历问题持有不同观点。

例如，库姆兰的艾赛尼人与耶路撒冷的法利赛人之间最明显的分歧之一就是在宗教年历的问题上。主流的犹太年历是以对月亮运行的计算为基础的，而库姆兰人使用的年历，却是以对太阳运行的计算为基础的。正是这本年历在禧年书(The Book of Jubilees)中起了重要

作用，根据它的记载，逾越节那一天从星期二晚上开始。如果耶稣使用的也是这个年历，那么他可能是与门徒一起在星期二的晚上庆祝逾越节，但还是在星期五晚上开始的官方的逾越节那一天被钉死在十字架上。然而，这种独创的答案，仍然无法回答一些重要问题：

- 我们没有理由假设耶稣使用的是官方年历以外的某种年历。他似乎一直是在犹太人的主流社会中行动，而不是在某个宗派中，而且福音书经常描写他参加会堂中定期进行的敬拜活动。如果像约翰所描述的那样，他经常参加耶路撒冷重大的圣殿节日，我们应该很自然地认为，他使用的年历与耶路撒冷官方的年历是一样的，不然他就无法与其他人在同一时间参加这些节日。此外，我们知道耶稣经常与法利赛人就遵守宗教节日的问题发生冲突，并经常被指控在不该工作的安息日里工作——但他从来没有声称他使用的年历与别人不同。他解释他的行为时说，他认为自己“也是安息日的主”(马可福音 2:28)。
- 逾越节的羔羊一定要在圣殿中宰杀，这显然也是根据官方的年历。因此，我们很难理解在星期二的晚上，耶稣的门徒怎么能在耶路撒冷找到一只羔羊——而没有羔羊，就不可能有逾越节之筵。
- 存在着另外一个年历的说法还意味着耶稣在被钉十字架之前在监牢里呆了两天，这与四部福音书中描写的显然不符，因为四部福音书一致提到，审讯是匆忙进行的，以便能够尽快给耶稣定罪，在安息日到来之前将他处死。

这种理论有其吸引人的地方，但是它的根据并不牢靠，尽管我们不是不能想像，在库姆兰人的文本中或其他地方有可能找到证据来支持它。但是根据我们目前所知道的，我们很难以此来充分解释三部符类福音书和约翰福音之间的差别。更有可能的情况是，这些日期是在福音书作者写福音书的时候，查阅当时的年历后写入书中的。约翰福音是从居住在耶路撒冷的犹太人的角度写的，是否有可能在我们的问题所涉及的那一年，他们是在安息日庆祝逾越节的，而马可(在他之后是马太和路加)依照的是大流散时期的犹太人的传统，有

可能根据他们的看法，在耶稣死的那一年，逾越节是在星期五？还有更多的推测不时出现，它们都有些可让人赞同的地方。对于这个问题，最智慧的办法可能是承认我们对此不能确定——尽管解释很可能是与年历上的混乱有关。无论如何，这一个小细节不应掩盖四部福音书在其他所有的记载上是完全一致的这样一个事实。我们也不应该因为现在没有答案，就得出结论说，这个问题就没有答案。如果对这个问题的解释存在于宗教专家对于年历的晦涩难懂的推测上，那么找到一个普遍为人接受的答案恐怕还需要一段漫长而艰难的时期。

新　约

无论如何，如果我们只是想问耶稣所守的是哪种犹太筵席的话，我们是难以完全理解最后的晚餐的。耶稣在最后的晚餐时所做的，与多数犹太习俗相符。这没有什么可令人吃惊的，因为他和他的门徒都是犹太信徒。但是他的行为的准确含义却难以与任何特定的犹太宗教年历相符合。根据上述原因，门徒们似乎不太可能是在庆祝犹太的逾越节，尽管他们与耶稣的最后晚餐看上去与逾越节筵席的正规摆设明显相当接近。

也许我们还应该为耶稣本人的独特创意保留一些空间。在晚餐的时候，缺少了逾越节的羔羊，但是对于这场晚餐，这一点并不重要。到这个时候，耶稣已经非常清楚将要发生的事，因此他可以大胆地宣称上帝已经预备了羔羊，他象征性地向门徒献上自己，作为“上帝的羔羊，除去（或作背负）世人罪孽的”（约翰福音 1:29）。在象征上帝的救赎的羔羊在圣殿被献祭的同一时刻，耶稣被钉在十字架上，这绝非偶然巧合。

同时，人们很强烈地意识到，耶稣之死不仅仅是对古代仪式的重新解释，而且引出了全然不同、具有革命性的某种东西，它总括并超越了与起初逾越节相关联的事件。这是上帝的国度的序幕，在最后的晚餐中，耶稣在那些即将成为新国度一分子的门徒们的簇拥中，为让他们得释放，用葡萄酒和饼的形式象征性地将自己献上。这就是为什么在教会内部，这些仪式成了从罪和罪的后果中得释放的外在象征，这是耶稣所宣告的，也是他的死和复活将带来的。

第五章 复　活

新约圣经的所有作者都一致认为耶稣在死后第三天复活了。其他人对于这一说法的反应当然很大程度上取决于他们对于超自然现象的基本假设,那些从一开始就认为任何超出我们正常经历以外的事情都是不可能的人,显然不得不为早期基督徒所相信的耶稣复活寻找一些其他的解释。而有些人能够接受有些独特的事件会超出人类正常经历以外这一可能性,他们毫无疑问会发现有必要认真对待新约圣经中的一些宣告。随着近些年理性主义—唯物主义世界观的垮台以及所谓的"新纪元"后现代灵性运动的出现,在西方文化中存在的那种放肆的怀疑主义的主导地位逐渐消失了,因此在这个新千年的开始,人们对于这种事情可能持有比以往更为开放的态度。这种态度上的变化不应该被用来替代对证据的认真考证,尽管它无疑改变了进行此类考查的氛围。

毫无疑问,早期基督徒完全相信复活事件或者说事件群是历史上真实发生的事件,是在他们的时代发生的,而且对于他们各自的生命产生了深远的影响。尽管我们不知道耶稣由童贞女怀孕所生这件事有多少人相信,但是复活却是完全不同的一码事。保罗在对早期教会的全体信徒讲道时说,如果不承认耶稣复活的事实,那么基督徒的信仰也就失去了意义,"基督若没有复活,你们的信便是徒然,你们仍在罪里"(哥林多前书 15:17)。为了揭示这个信条,保罗在该书中接着列出了一些名单,说他们能够证实耶稣已经复活。显然,他认为复活的事情是能够通过见证人来证明的——是一个外在的、在公众面前发生的事情,而不是一个私下里秘密发生的事情。同时,新约圣经中还有另外一个重要特征,那就是,没有一个地方记载过复活发生的具体情况,而只是通过复活的耶稣向众人显现这一场面记载了复活的结果,以及耶稣的坟墓是空的这一事实。

早期教会的信仰

有关复活的最早证据理所当然地要追溯到复活发生后紧接着的那段时间去寻找，这些证据就包含在使徒行传开头有关基督信仰的概要中。当然，这些证据现在包含在耶稣受死至少 30 年后以目前这种形式编写的文献中，但是人们普遍认为使徒行传的前几章仍保存着最早期的资料。使徒行传中讲述耶稣的早期言论所使用的语言与这本书后来最终成形所使用的语言非常不同，甚至与保罗书信所使用的语言也明显不同，保罗书信其实是在使徒行传之前早就完成了的，因此我们有理由认为，我们所拥有的是早期的资料。

这些早期的言论在很大程度上表现了一个犹太式的基督教，它有一套有关耶稣的言简意赅的信仰体系，并对早期教会的情况进行了比较可信的记载。根据这些记载，早期基督教会所传讲的信息是以耶稣本人的故事为核心特征的——他如何成就上帝的应许，如何死在十字架上以及他又如何从死里复活。这一信息不断地被传讲，人们能够辨认出这些显然是最早就有的关于耶稣的说法的常用模式。C. H. 多德(C. H. Dodd)是第一个发现这种模式的人，他将其称为福音宣讲(Kerygma)，这是一个希腊词，意思是“宣告”。所有有关基督教信息的真实记录都包含着以下这些内容：

- 耶稣已经成就了旧约圣经中的应许；
- 上帝在他的生命、死亡和复活中做工；
- 耶稣现在被提到了天堂；
- 圣灵已经被赐给教会；
- 耶稣很快会在荣耀中再来；
- 所有听到这福音的人都应该回应上帝的呼召，表示愿意改变生活方式，跟随耶稣。

如果从这个福音宣讲(Kerygma)中除去复活，那么它的大部分内容就没有什么意义了，因为早期教会的整体存在是建立于基督不再是死的，而是活着的这样一个信念上。



基督的复活。阿尔布雷希特·丢勒的木雕(1510年)。

此外,从保罗书信以及使徒行传中的证据看,有可能当时确认使徒的资格是根据他或她是否见过复活的耶稣。这一点显然是使徒们挑选加略人犹大的后继者的一个条件(使徒行传 1:21—22)。保罗也称在他前往大马士革的路上亲眼看到了耶稣,这一点使他与那些在他之前作使徒的人一样具有使徒的资格(加拉太书 1:11—17)。

保罗的证据

有关复活的第二个主要证据是保罗本人提供的,那是在哥林多前书第15章。如果说我们对使徒行传中证据的重要性还可能有保留的话,那么对于保罗的证据就不存在这样的保留了。他是在耶稣

被钉死不超过 25 年之后写那些书信的,他的陈述很可以成为最早的相信耶稣复活的文献证据。显然,无论从哥林多前书的内容,还是从它的背景来看,保罗的主要意图并不是要提出一个理由充分的论点,让人们相信耶稣的复活,而是试图帮助他的读者解决在他们当地教会中所出现的一些具体问题。他在书信中所做的有关耶稣复活的叙述或多或少是次要的,而这个叙述本身却让人印象更加深刻,因为他提醒哥林多教会的信徒,他所说的乃是他们早已知道和相信的。尽管他只是在为数不多的几个句子中对具体情况进行了勾勒,但他的叙述显示出,在很早的时候,基督徒们,甚至包括希腊的基督徒们,都已经相当熟悉耶稣之死和耶稣复活的整个故事了。

在保罗的记录中,他提到有一次复活的耶稣一时显给五百多弟兄看,他说这些人中有很多人在他写作书信的时候仍活着,可以证明他所说的(哥林多前书 15:6)。他还提到耶稣向他的兄弟雅各显现,以及他本人在这些复活显现的经历中见到复活的主而转归信主(哥林多前书 15:7—8)。尽管福音书的写作是在保罗书信之后,但是福音书从来没有提到这些耶稣复活显现的事,这表明耶稣复活的事实已经为早期的基督徒普遍相信,福音书的作者甚至认为没有必要为这一事实列出所有证据。在福音书叙事的其余部分,他们仅仅使用了能够信手拈来的一小部分资料。

福音书的传统

在四部福音书的各个结尾部分所记载的故事,当然是有关耶稣复活的主要资料来源。这些故事有某些与众不同的特点:

- 它们都强调了两个事实:耶稣的坟墓是空的;复活的耶稣在几个不同的场合被不同的人看到。这两方面的证据都是很重要的。空坟墓这个事实,就其本身而言,除了证明耶稣的尸体不在那里以外并不能说明其他问题。没有空坟墓,单有异象(vision)无法证明事物的真实存在,尽管异象可能揭示了使徒们的心理状态。但是这两个证据结合在一起,如果它们都是确实的,那就成了证

明耶稣是活着的有力证据。



耶稣被钉十字架后,他的尸体被安放在岩石凿成的坟墓中。这样的坟墓通常有一块巨石,可以滚到入口处挡住入口。

- 如果把有关复活的记载与耶稣其他的故事相比,我们就会发现,有关复活的叙事相对来说是简单的。例如,这些叙述中没有使用象征手法,不需要特殊的理解力就能明白,里面也没有提及旧约圣经,也没有试图说明所描绘的事件具有什么神学意义。如果在这个方面与耶稣受洗的记载进行比较的话,差异的确是非常明显的。

门 徒 们

有关复活的第四个,也是最后一个证据,是一个无可争辩的事实,即一群完全灰心失望的门徒,如果按照常理推断,肯定已经因为他们领袖被钉死而沮丧,幻想破灭,但是他们在短短七周的时间里,却变成了勇敢无畏的见证人,并成为一个不断成长的教会的中坚力量。他们见证的核心事实就是,耶稣是活着的,他在做工。他们毫不迟疑地将他们的改变归功于耶稣从死里复活所产生的影响。他们自己显然也非常相信这是真实发生的事,因为复活并非仅仅是他们口头上谈论的事情,它是一件他们愿意为之死的事情。毫无疑问,除非

他们全然相信这件事的真实性，否则不会有人愿意为它牺牲生命。

有关复活的事实和信心

有关新约提供的各种信息我们就讨论到这里。我们可以从中得出什么结论呢？首先，有三个一般性的观点值得指出：

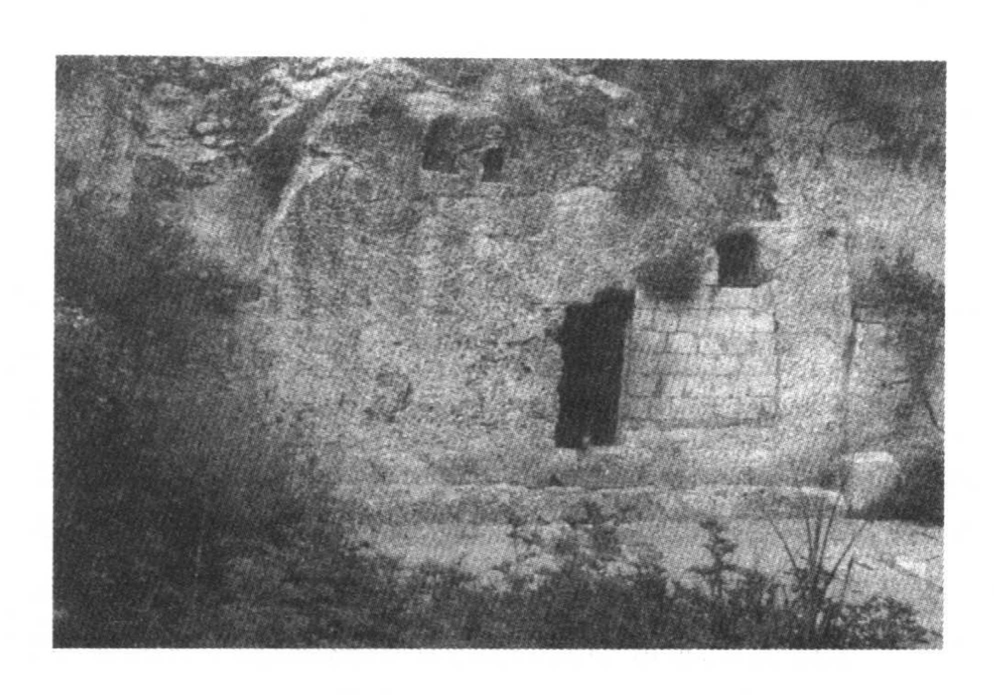
- 没有证据显示复活的耶稣在向自己的门徒显现以外还向其他什么人显现过，尽管有可能他这么做过。福音书的作者针对的是一个特定的读者群，这些读者或者是基督徒读者，或者是对基督教信仰已经相当感兴趣并且希望更多了解的人。在这样的情况下，福音书的首要关注点就是描述门徒遇到活着的耶稣时的情形。
- 有关某人在房门紧闭的房间内出现又消失的证据显然与历史学家通常处理的证据非常不同，但这并不能说这样的证据难以让人接受，但它的确不符合证据的一般性原则。
- 抹大拉的马利亚，以马忤斯路上的两个门徒以及加利利湖中的船上的门徒们，都未能认出耶稣，这一事实表明，尽管他们对耶稣已经很熟悉，并且几天前还看到他，但耶稣的外在形象一定发生了一些变化，这必定会使提供证据的正常见证显得有些令人迷惑。

那么，根据这些不同的证据，我们能够了解些什么呢？毫无疑问，早期教会相信耶稣复活了。门徒和他们的追随者们知道，在他们的主被钉十字架之后，某件事情发生了，改变了他们的生命，他们解释说这种改变是由于耶稣从死里复活这一事实带来的。但是，讲这种“复活的信心”是一回事，用适当的方式讲述“复活的事实”又是另外一回事。显然，一定要有什么可称为“复活的事实”的东西，才能引发门徒们的“复活的信心”，但是它是什么呢？它并非一定要以耶稣的肉身从死中复活开始，我们不难想到一些其他的解释。

“复活的事实”是一个主观经历

对于复活的证据的一个很自然的反应就是，将所谓的“复活显现”认为是纯粹的主观经历。敬虔的人可能将其称为异象，心理学家

可能更倾向于称其为幻觉，如果我们假设情况就是这样，那么问题就解决了，但事实并没有这么简单：



"园中坟墓"。尽管这不是真正埋葬过耶稣的地方，但是可以据此了解一下他的坟墓看起来是什么样子的。

- 福音书非常突出地强调了坟墓是空的，而且无论是朋友还是敌人都拿不出耶稣的尸体，因此这一情况得有个解释。罗马人和耶稣的宗教对手显然原本就特别想要拿出一具尸体，那样就可以一劳永逸地粉碎基督教运动了。因此我们可以肯定地说，这两伙人都没有将尸体挪走。另一方面，门徒们当时愿意为耶稣是活着的这样一个事实冒生命的危险，他们中的很多人为着他们的信仰被残酷地杀害，包括彼得以及其他与耶稣很亲近的人。这些人最有可能是挪走尸体的主要嫌疑人。如果他们始终知道自己将耶稣的尸体藏在哪里，就算不是完全没有可能，也是极为不可思议的——试想他们竟然会自愿为此而死。
- 尽管彼得和雅各的个人经历可以被我们合理地认为具有主观性，而耶稣一时对五百多人显现听起来就像是一个集体的幻觉，可是，像在去以马忤斯的路上，两个人遇见耶稣而没有感到激动，也没有认出他来，这样的事则明显具有真实记录的特征。复活的身体能够被触摸到，复活的耶稣与他的门徒们一起吃东西，以及他

吹气在他们身上，这些陈述表明门徒们确信他们接触的是一个实在的身体，而不是一个异象。

- 与其他门徒不同的是，保罗的经历可以称为“肉身上的经历”。他记载过他在好几个场合所看到的异象以及听到的隐秘启示（哥林多前书 14:18；哥林多后书 12:1—4），但是他对在大马士革路上的经历的记载却完全不同，因为对于他来说，这个经历与复活的耶稣向其他门徒们显现的经历相比是截然不同的。所有的记载都将与复活的耶稣相遇描写为独一无二的经历——既不像做梦那样是完全主观的，也不是完全客观的，而是两方面的特征都有一些。

“复活的事实”是一个神学创造

有人争辩说“复活的信心”是由于门徒们出于一些神学原因，认为需要才产生出来的。因为他们认为耶稣是上帝的弥赛亚，具有这样地位的人当然应该从死里复活。但是这个解释所引发的问题比它所回答的问题还要多：

- 没有任何证据能够说明弥赛亚一定要从死里复活。相反，人们期待的是弥赛亚能将其他人杀死。如果他自己受苦，死了，从定义上说，他就不能被称为弥赛亚。
- 旧约对于复活表现出完全否定的态度，很多犹太人根本不相信复活的可能性。在耶稣传道生活的早期，连门徒们似乎也不太清楚复活的意思（马可福音 9:9—10）。
- 我们也很难明白复活的观点是如何从对旧约盼望的解释中发展而来的，因为复活的故事中完全缺乏对旧约经文的引用。这一点与耶稣被钉十字架的故事形成了鲜明对比，在十字架的故事中有多处提到旧约经文。此外，在希伯来传统中，人们对死后还有生命并没有一致的期待，更不用说会对死后生命的情况有什么想法了。

“复活的事实”是后来形成的一个信仰

还有人争辩说，对耶稣复活的相信是后来才发展出来的，它是在

犹太人反抗罗马人的起义时(公元66—70年),基督徒被迫离开耶路撒冷之后才出现的。在那之前,他们一直定期在耶稣的坟墓处聚会敬拜。但是他们一旦被禁止进入耶路撒冷,他们应该怎么做呢?为了回答这个问题,他们编造出空坟墓的故事来解释他们为什么不必非到那里敬拜。

在英雄的坟墓进行敬拜是很普遍的行为,在耶稣的时代人们是这样做的(参见马太福音23:29),而且后来的基督徒朝圣者确实来到复活教会(The Church of Resurrection)耶稣传统的安葬地,或者到所谓的"园中的坟墓"处进行敬拜。但是,如果说1世纪时这种做法的中断是导致人们相信耶稣已经复活的原因,那太牵强了。首先,没有证据证明,在公元4世纪之前有什么人对于耶稣被埋葬的地方感兴趣。此外,还有保罗在哥林多前书所做的陈述为证,这封书信的写作时间至少比公元66年早10年。到那时,有一本福音书已经写完了,而且福音书中的记载无疑是以教会早期的那些故事为基础的。认为复活的信仰是后期发展出来的,这一说法根本没有道理。基督徒不敬拜耶稣坟墓的事实是因为坟墓是空的——他们从一开始就是这么相信的。

还有很多更稀奇古怪的说法不时被人们提出来,用以解释"复活的事实"。但是所有证据都毋庸置疑地表明,无论使用什么抽象的认识方法来描绘,"复活的事实"都是一个真实的历史事件。并没有其他任何假设能够为这么多的证据提供充分的解释。

复活意味着什么?

用抽象的术语来描述"复活的事实",远远超出了早期门徒们的思想范畴,更不用说用科学语言了。新约证据中最令人吃惊的一点就是,使徒们似乎完全没有兴趣去研究有关"复活的事实"的那些问题以及缘由。他们知道复活是一个真实的事实,因为他们亲身经历耶稣基督,而且他的坟墓是空的——这是他们所需要知道的全部内容。这一点可以帮助我们理解为什么在新约中找不到有关复活实际发生情况的描述。2世纪的基督徒将这一点认为是新约圣经的不

足，因此他们自行制作了一个生动的描述，说明耶稣的身体是什么样子的，他怎么从坟墓中出来，那些见证这件事的人怎样受到了这种经历的影响。但是对于那些首先看到耶稣的见证人来说，这些根本不是他们感兴趣的地方。对于他们来说，复活并不仅仅是耶稣故事的大欢喜的结局，而是耶稣整个生命的很自然的顶峰，是对他传道过程中所做出的那些伟大宣告的辩护。它还证明了耶稣的生平和教导不仅是人类思想史上的有趣篇章，而且是一条人们借此认识上帝的道路。正是由于这个原因，耶稣是活着的这一宣告成为后来门徒们向全世界所传福音的中心。

但是复活为什么如此重要？保罗为什么说如果没有基督的复活，整个基督信仰的福音就变得毫无意义呢？回答这个问题的好办法是换一个方式问这个问题：我们不要从反面问，如果复活被证明有误，我们会失去什么，而是问复活在早期基督徒的信仰中实际上占据怎样的位置。在这个方面，有三点要说明。

复活与耶稣的身份

耶稣称自己是上帝的儿子的说法被证明是真实的。彼得在五旬节时说过复活是一个明证，证明“你们钉在十字架上的这位耶稣，上帝已经立他为主、为基督了”（使徒行传 2:36）。保罗在写给罗马基督徒的信中说耶稣是“按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是上帝的儿子”（罗马书 1:4）。尽管耶稣在他的教导、行动以及关于他在上帝计划中的中心作用的宣称中显出了他的权柄，但是如果没有复活，他可能仅仅被认为是一个伟大的好人而已。但是当他从坟墓中复活，他的信徒们就肯定地知道，他一定是他自己所宣称的那一位。他们能够用一种崭新的、更完全的方式来明白和理解他在地上的生命，那生命是上帝亲自以肉身形象活在普通人中间的生命。

复活和新生命

复活不仅仅让我们对被钉十字架的耶稣有了新的认识。整个新约，尤其是保罗，强调说复活，还有十字架，是即将到来的上帝的国以及随之而来的权柄的不可分割的一部分。最初的基督徒都是些很实

际的人，并不是理论家。他们所需要的是能够在现实生活中起作用的东西。他们盼望获得某种个人的力量，使得他们成为他们所能成为的最好的人，他们将此理解为与上帝和好，从以自我为中心中得以释放，与他人和自然环境和睦相处。他们意识到，无论是通过遵守宗教传统，还是通过不断的自我完善，都不能达到这个目标，他们所需要的是某种全新的、能激活生命并改变人性的力量。

保罗在耶稣中找到了这种新的生命力量，并将其表达为一种神秘的联合，这种联合是在他自己的内心深处与被钉死并复活的耶稣的联合。对他而言，这是如此令人震撼的现实，以至于他写道，"现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着"(加拉太书 2:20)。这不仅仅是老套的宗教语言，因为保罗似乎是用了最字面的意思来表达他所说的：耶稣是用这样一种方式活在他里面，以至于他生命的点滴细节都不再是他自己做主，而是活在他里面的基督在做主。为了解释这一切，他采用了比喻的手法，将基督徒的洗礼比作基督的死和复活(罗马书 6:1—10)。在洗礼中，基督徒要浸入水中，这是一种身体上的形式，象征着在内心和灵命上发生变化，因此浸入水中就如同和耶稣一同被埋葬，而从水中上来则表示像耶稣那样复活了。保罗对这些做法的理解的核心意思是，作为基督徒就要愿意"死"，即摆脱自我为中心的旧人，以便复活得生，成为一个新人，有耶稣基督住在其中。

耶稣的复活非常重要，因为，如果耶稣只是在十字架上死了，他不过会被人理解为为人类树立了一个榜样，或者为人类的罪献了祭，或为人类的自由付出了代价——但是他的受难就不会再对人的生命产生什么影响。如果没有复活，十字架可能会成为一个神学讨论的话题，但是却不再有能力对普通人的生命产生深远的影响。但是因为有了复活，保罗发现了一个新的生命，"因我活着就是基督"(腓立比书 1:21)。而且他确信，这对于所有称为基督徒的人而言将是一种很正常的经历：耶稣基督真实地活在那些委身于他的信徒的生命中。

复活和未来的盼望

耶稣的复活对于那些已经有基督生命的人来说具有更进一步的

含义。在约翰福音中，耶稣教导的一个重要方面是，他的信徒们可以得享“永生”（约翰福音 3:15;4:14;17:3）。“永生”包含两方面的意思，一方面表示基督徒将享受一种崭新的生命：“永生”就是“上帝的生命”。保罗写到基督活在自己里面的经历，反映的就是这种信念。

另一方面，有了像上帝那样的生命不仅意味着基督徒有了新的动力来过现实世界的生活，还意味着这种因耶稣而带来的与上帝的关系要存到永远。保罗对耶稣教导中的这个与众不同的方面进行了强调，那是在保罗说复活的耶稣应该被看成是“睡了之人初熟的果子”（哥林多前书 15:20）的时候。他理解这句话的含义是，耶稣的复活是一个保证，一个应许，即他的门徒们也同样能够胜过死亡。那些与基督的受难和复活有份的人，从属灵的意义上说，获得了一个死后生命的保证，这个生命，就像他们现在的生命一样，有上帝的同在。但是这个生命也是与以往不同的、全新的生命，因为复活的生命带着源自耶稣复活这一事实的那些特征，因此它享有现在耶稣所享有的那种被更新的生命所特有的无与伦比的性质——一个不再有受苦、死亡和压迫，被上帝的国度中的新景况所代替的生命（哥林多前书 15:57）。

为了更全面地理解这些意思，我们现在要思考一下耶稣有关上帝做工方式的教导，那种不同的存在方式被称作“上帝的国”。

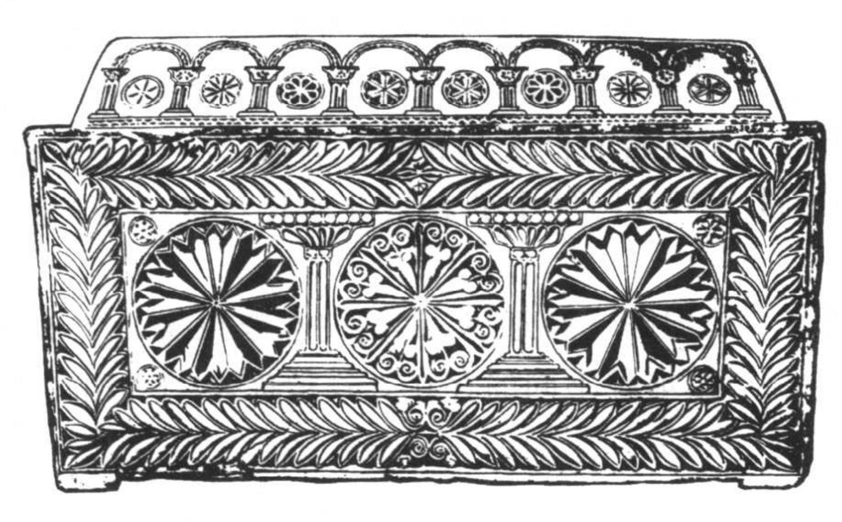


为什么记载有出入？

尽管福音书对事实的叙述很简单，但是各福音书的记载并不完全互相吻合。很多人曾经尝试过制作一本“一致”的版本，将新约记载的所有发生过的事情统一起来，但是至今没有人成功。任何人都永远不可能成功。福音书的作者在写作的过程中，是有选择性的。有四部福音书的原因之一是：罗马帝国各个地区的人各有不同的关

注点。这个选择的过程也非常清楚地表现在复活的故事上，正如人们所看到的，保罗保留的部分资料是任何福音书都没有提到的。

乍看上去，这似乎是一个证据，可用来反对曾经发生过复活这种说法，但是它也可以作为支持复活说法的强有力的证据。目击证人经常对他们所看到的事情做出很不同的描述，尤其是当他们看到那些与他们的预想不相符合的事情的时候。门徒们本身根本没有想过一个死了的人会复活。马可福音 9 章 9—10 节说明他们都不知道"复活"是什么意思，这对于他们的思维实在是太陌生了。因此，门徒们没有讲述一个合乎逻辑的、一致的故事是不足为奇的。如果福音书对于某人从死里复活做出了完全相同的描述，那就更加令人难以置信了。但除了在小的细节上有差异以外，关于这个故事的主要部分的记载还是一致的。在所有的福音书中，都记载了耶稣的坟墓是



这是一个盛尸骨的盒子。在尸体分解之后，骨头被收集在一起，放在此类的容器中。

空的，以及他向门徒显现过。福音书中最早成书的马可福音，记载到 16 章 8 节就结束了，在部分英文版本中出现的 16 章 9—20 节通常被认为是后来增加的。在这篇记载中，一些妇女在星期日的早晨来到耶稣的坟墓前，准备膏抹耶稣的身体，她们发现用作墓门的石头已经滚开了，又看见一个少年人在坟墓中，穿着白袍，她们十分惊恐。这个"少年人"(无疑被认为是天使)说，"不要惊恐。你们寻找那钉十字架的拿撒勒人耶稣，他已经复活了，不在这里。请看安放他的地方。你们可以去告诉他的门徒和彼得说：'他在你们以先往加利利

去。在那里你们要见他，正如他从前所告诉你们的'"（马可福音 16:6—7）。她们那时就从坟墓那里逃跑，所听到的和看到的都没有告诉人，因为她们害怕。

路加福音中记载了有两个人回他们在以马忤斯村子的家里，他们遇到了复活的耶稣，但是他们没有认出他来。他们谈到几个妇女去坟墓那里，看到天使，天使向她们保证说，耶稣已经复活了（路加福音 24:22—24）。但是在这里没有提到耶稣到加利利去的事情。针对这一点有很多复杂的解释，尽管我们可以想像，妇女们没有将这件事告诉人，就是因为马可所说的简单原因：她们害怕回到那个地方，因为她们认为那个地区的王，希律亚基帕，一定已经准备好了，要消灭所有出现在那里的耶稣的信徒。

马太重复了马可的记载，尽管他的记载中增加了一些细节，主要是为了突出这件事的超自然的特点。他提到在星期日的早晨地大震动，他也提到了看守坟墓的人非常害怕（马太福音 28:1—4）。在这个记载中，妇女仍然是中心人物，但是她们是带着又害怕又喜乐的心情离开坟墓的，她们遇到了耶稣本人，他再次说要到加利利去（马太福音 28:5—10）。马太福音中记载了门徒们立刻听从了他的命令，并描述了他们在加利利的山上与复活的耶稣相见，在那里耶稣要求门徒们将他的福音传遍万国，使万民作他的门徒（马太福音 28:16—20）。此处描写的耶稣的显现似乎与路加所讲述的耶稣升天的故事不一样。尽管各个场景都记载耶稣说过类似的话，但是耶稣的升天并不是在加利利，而是在耶路撒冷或者靠近耶路撒冷的地方（路加福音 24:44—53；使徒行传 1:6—11）。实际上，马太给马可起头描述的故事写了一个逻辑性的结尾：耶稣在加利利显现，让门徒们去传扬有关他的福音。

路加记载的故事与马可记载的有些不同：在坟墓中有两名天使，而且加利利也不是耶稣要在后来与门徒们相见的地方，而是他以前作预言的地方，说他要被钉死并复活（路加福音 24:1—11）。当妇女们告诉门徒们她们所看到的事情时，门徒们并不相信。在路加的部分旧手稿中，此处记载了一个故事，就是彼得和约翰如何到坟墓去确认妇女们的报告是否属实，但这有可能是后来的一个补充，以便使路

加福音的记载与约翰福音20章1—10节中记录的事件统一起来。在讲述耶稣如何在去以马忤斯的路上遇见两个人，以及在耶路撒冷的一个屋子里向所有的门徒显现后(路加福音24:13—43)，路加接着记述了在去伯大尼的路上耶稣升天的事，就好像那是在耶稣复活之后紧接着发生的一样(路加福音24:44—53)。但是在使徒行传中，路加写得很清楚，耶稣的升天是发生在40天之后(使徒行传1:3)。他没有提到耶稣在加利利的显现。

另一方面，约翰福音对耶稣在加利利和耶路撒冷的显现都进行了描写。在其他福音书中提到的、发现坟墓是空的的那些妇女中，此处只提到了抹大拉的马利亚，尽管她在向彼得报告发生的事情时使用了复数的称呼“我们”，暗示了有其他人和她在一起(约翰福音20:1—2)。她们发现坟墓是空的，于是跑回来告诉门徒们，然后彼得和约翰去了坟墓，发现耶稣的裹尸布在那里，没有被人动过——这表明并没有人来抢劫坟墓(约翰福音20:3—10)。在这个时候，马利亚看到了两个天使，并听到耶稣的问候，而她误认为他是看守园子的人(约翰福音20:11—18)。接下去的记载就是耶稣在耶路撒冷的两次显现。在第一次的显现中，耶稣吹气在他们身上，将圣灵赐给他们(约翰福音20:19—29)，而在约翰福音的最后一章，描写了耶稣在加利利湖的岸边向门徒们显现，以及他如何在托付彼得之前，与他们共进早餐(约翰福音21:1—25)，这最后一章几乎可以肯定是后来的增补，尽管是出自同一作者。

升　天

升天这样的记载只出现在路加所写的耶稣生平故事中。我们并不是很清楚路加福音24章50—53节提到升天没有，因为在一些古手稿中，没有“被带到天上去了”这几个关键的词。但是路加的确在使徒行传1章6—11节中详细证明了这一点。这个故事标出了耶稣复活后的显现到此就停止了。同样地，这不过是几个场景的高潮所在，当时耶稣在门徒们的注视下消失了，这是发生在复活40天后的事情。从复活的那个时候起，耶稣就被理解为已经升到天堂，与上帝

同在了。当他在以马忤斯离开那两个门徒之后，他没有再回到属地的捆绑中，而是去到了天堂的荣耀里，他是作为复活的人子，进入那荣耀里的。实际的升天故事可能反映了耶稣以一种戏剧化的、令人难忘的方式离开门徒们的某个特殊场景——从此之后，他们就没有再看到他。尽管只有路加一个人记载了升天的故事，这一观点在约翰福音的几个章节也提到过（约翰福音 20:17;13:1;16:10;17:11），而马太福音是带着这种对于耶稣获得了整个世界的权柄这样一个信念结尾的，这似乎也是升天故事所暗示的。

耶稣"被带到天上去了"这一说法，有时候对于福音书的当代读者而言是容易产生疑问的。的确，我们不再有古时候人们的那种理解，即宇宙是一个三层的构造，地球是夹在天堂和地狱之间的中间层。在这样的参照系中，想到耶稣"被带到天上去了"，是件很自然的事情。但是即使在今天，那也可以成为描绘耶稣消失的很自然、合理的方式。使徒行传 1 章 12 节似乎将升天的地点放在橄榄山上，而且君士坦丁大帝后来还在那里建造了一个教堂，教堂围绕着一个洞坑，他认为那是升天发生的位置。后来的传统认为，升天发生的地点更可能是一块开阔地。在 384 年，印格里亚（Egeria）在橄榄山更上面一些的一个小山上参加了庆祝耶稣升天的仪式，六年之后一个叫做庞蒙尼亚（Poemenia）的朝圣者在那里建立了一个神殿——围绕着一块被称为是耶稣向门徒们说再见时右脚留下了一个记号的岩石。

然而，新约圣经关注的，并不是此类的空间上的定义，而是耶稣本人被提升天、与上帝同在荣耀中这样一个事实。这一点一直就隐含在"人子"这一称呼中。因为在但以理书，这个人物"得了权柄、荣耀、国度"（但以理书 7:14）。在前后文的比喻中，十字架被描写为耶稣与邪恶力量的最后争战，他的复活是他得胜的证据，那么，这里的升天就显示了这种得胜的绝对性。这是一种肯定基督教信仰具有宇宙意义的方式，其宣告了耶稣的降生、受难和复活不仅对人类是福音，而且对于自然界以及整个宇宙的所有事物都是福音。它从混乱中带出了秩序，而且，按照神学的术语说，它表明，起初堕落中的错误被反转了过来，这两个意义都宣告和揭开了更新和重生的可能。

第六章　什么是“上帝的国”?

在马太福音、马可福音和路加福音中,上帝的国是耶稣教导的主题。这个用不同方式进行表达的概念,是历代犹太人宗教盼望的中心。在耶稣的时代,上帝的国被普遍认为是希伯来圣经中有关以色列民族在上帝计划中的位置的应许得以戏剧化地实现的那个时间:是遭到痛恨的罗马人被永远地赶出犹太人的土地,人们享受到政治和宗教自由以及自主权力的新时期。

那么,当耶稣在接受洗礼和受试探之后开始到处旅行传道,宣讲“日期满了,上帝的国近了”(马可福音 1:15)时,人们对于他所讲的话表现出极大的兴趣就不足为奇了。这是他们等待的:一个崭新的、能够最终粉碎旧的罗马帝国的上帝的国。更进一步说,他们满心期待着,作为犹太人的他们,将要在他们长久以来盼望的弥赛亚的领导下,在这个即将到来的新国度中占主导地位。

从以色列历史的最早期开始,上帝就一直被视为以色列人民的“王”(诗篇 96:10;99:1;146:10)。希伯来圣经宣称整个世界都属于上帝,因为上帝创造了世界——以色列是属于上帝的民族,因为上帝将他们的祖先从埃及的奴役下解救出来,将他们带到了新的土地上。一个世纪或两个世纪之后,当他们想要膏抹扫罗为王的时候,有些人反对这种做法,他们的依据就是,只有上帝才是这个民族应该有的王(撒母耳记上 8:1—18)。后来,当大卫在耶路撒冷作王的时候,两种观点合在了一起:大卫和他的后裔是以色列民族的合法统治者,因为上帝拣选了他们(撒母耳记下 7:1—17)。他们的责任是执行上帝的旨意,使以色列国能够反映出上帝的律法的标准。但在现实中,事情就没有这么简单了,人们痛苦地发现,当一个王接续另一个王的位置时,他们中的大部分人只关心权力和自我价值的实现,而早期的那些理想却逐渐消失殆尽。从实用政治的层面上它们当然消失了,尽管它们从没有完全消失过,因为它们被转化成了未来的盼望:即在某个

时候,上帝会前来干涉,将错误改正,建立公正和公义的国度。先知撒迦利亚是众多热切盼望这个时刻到来的人之一,那一天“耶和华必作全地的王”(撒迦利亚书14:9)。到耶稣的时代,人们普遍的期待是,弥赛亚的到来将是上帝的国度到来的预兆。

上帝的国

但是耶稣讲的“上帝的国”是什么意思呢?今天我们对“国度”的理解显然是一个国家或者一块版图,即便不是由国王统治,也应该是一个某种形式的政治实体。在古代也是同样,毫无疑问,如果耶稣的同时代人认为他宣告的是建立一个新的国家,这是完全可以理解的,只不过与周围的国家相比,这个国家是由上帝亲自统治的。



希坡的奥古斯丁(公元354—430年),这是依照15世纪的作品复制的雕刻。作者佚名。

这种观点显然与耶稣所教导的上帝的国截然相反,从一开始,他显然就是用另一种方式来使用这个词。如果他说的是一个政权式的国家,那么他一定是将自己视为一个新政治王朝的代表,实际上也就是一名奋锐党人。但是无论是他的话语,还是他的作为,都否认了这一点。那么他到底谈论的是什么意思呢?有些基督徒得出结论说,尽管存在着这些相反的暗示,但耶稣主要关心的一定是开始一个新的由上帝统治的国度,这个国度与由常人统治的国度不同。例如,很多中世纪的神学家与圣奥古斯丁一样,将耶稣所说的国度与当时他们在教会中所理解的那种有组织的社会等同了起来。在整个基督教世界,那种认为教会是继罗马帝国之后的合法统治者、获得政治的授权来扩展其帝国的概念激励了西方世界对于世界其他地区的远征,并在殖民主义的兴起中起了作用。即使在今天,我们也不难发现这样的基督教领袖,他们提到“国度”仿佛是“教会”的同义词。而更多的人

是把它当作一个政治宣言一样来谈论。在这里，我们认为耶稣对“上帝的国”这个词的使用不能局限于上述这些意义，实际上也远远比上述所有的含义更加广泛。一个较好的定义是，它是“上帝方式”。它来自那些最能恰当反映上帝自己的本性的价值观和标准，尽管当耶稣在解释其意义的时候，不可避免地就这些标准和价值观如何实际地应用于不同的现实情况提出了他的见解。这样理解就意味着我们能够从中找到使徒们是如何影响政治、经济以及其他那些有形的社会现实的原型。但是这些含义并不排除“上帝的国”中比这些更广泛更深远的含义：广泛是因为它适用于整个生命，无论是私人的还是公众的；深远是因为它解决的不仅是物质的问题，还有灵性的问题，让那些委身于它的人产生了一种对真正的自由和公正的全新的理解，以及上帝在他们的生命中同在的一种更新的经历。

新 生 命

耶稣用来解释他的教导的实际用词中，有些线索是指向这个方向的。尽管耶稣完全有可能使用两种或者三种语言进行讲道，但是最可能的是，他大部分的讲道是用亚兰语进行的，因为这门语言是当时巴勒斯坦地区大部分人最为熟悉的。当然，福音书是用希腊文写成的，就像新约其他部分一样，因此我们并没有有关耶稣所使用的亚兰语的直接记录。但是即便是在英文翻译时被译为“国度”的这个希腊词(*basileia*)，更多也是用于指君王的行动，而非某个政权控制下的国土。很多学者们认为耶稣可能用到的亚兰文(*malkutha*)当然也有这个含义。因此我们可以合理地认为耶稣所谈论的，可以被称为“上帝的王权”而不是“上帝的国”。“王权”应该是关于上帝的样式、上帝管理的方式以及上帝给别人做出的榜样。这一点可以帮助我们理解，比起其他的事情来，耶稣为什么更关心人类生命的品质、有意义的关系的性质，倾向于爱、接纳和互相服侍而拒绝权力和控制。对于他来说，这些品质将成为他的门徒们的生命特征，因为他认为这些品质对于上帝的位格来说是非常重要的。

这也解释了耶稣所说的那些更难理解的事情，例如，他告诉法利

赛人,“上帝的国来到,不是眼所能见的……因为上帝的国就在你们心里”(路加福音 17:20;21)。在另外一个场合,他告诉他的门徒们,“凡要承受上帝国的,若不像小孩子,断不能进去”(马可福音10:15)。如果说在个人的生命中存在一个政治的国土,那无疑是荒谬的:人能够“承受”一个国家,是不合理的,也不可能是“在心里”。但是耶稣所说的是,从一个人将上帝作为他生命主宰的那一刻起,“上帝的国”就已经降临了。他可以说这个国度已经在他的听众“中间”,因为他本人就在那里,而且他全然献身于追寻上帝所代表的那些价值观和标准,并将它们实行出来。

同样地,耶稣将“进入上帝的国”比作“进入永生”(马可福音 9:43—47)。那些“承受上帝的国”的人也“承受永生”(马太福音 25:34—46),通向上帝的国的大门就是“通向永生的道路”(马可福音 10:17—23)。那个人所共知的从家中逃跑的儿子的故事也同样强调说,作为上帝的国的一员,就是要享受上帝家中的生活,并体会到上帝父母般的慈爱(路加福音 15:11—32)。保罗用同样的方式提醒哥林多教会的基督徒们“上帝的国不在乎言语,乃在乎权能”(哥林多前书 4:20)。上帝所赐予的能力帮助那些希望生命改变的人以一种真正反映上帝方式的方式生活。

与此同时,如果单单从人和上帝的个人关系来理解国度的含义也是错误的。因为福音书中有很多记载表现出耶稣认为上帝的国度不仅仅是上帝的道在信徒们生命中做工,而且也是某种有形的现实。例如,他说到“从东,从西,从南,从北将有人来,在上帝的国里坐席”(路加福音 13:29)。在最后的晚餐时,耶稣告诉门徒们,“从今以后,我不再喝这葡萄汁,直等上帝的国来到”(路加福音 22:18)。马太福音记录耶稣说过他的门徒们“可来承受那创世以来为你们所预备的国”(马太福音 25:34)。

因此,耶稣似乎至少是从两个方面来理解上帝的国的含义:一方面,它是上帝对于那些作门徒的人的带领;另一方面,它是上帝要向这个世界显示的某种东西。这两层意思已经表现在旧约圣经作者的盼望中。尽管古代犹太教的某些部分的确是期待着上帝的主权在某种程度上以有组织的国家的形式展现,以取代地上的这些帝国,但是

并非所有的先祖都像耶稣的某些同时代人那样以这种国家主义的方式看待上帝在未来对人类事务的干预。受到启示性思维方式影响的那些人倾向于夸大“上帝的国”的物质的一面。例如，在但以理书中，“至高者的圣民”，由“一位像人子的”代表，“必要得国享受，直到永永远远”（但以理书 7:13—18）。这种盼望被后来的启示文学作者们更夸大了，这些作者中有些是耶稣的同时代人。在耶稣用神迹让五千人吃饱之后（约翰福音 6:15），耶稣自己的门徒中那些想要让他作王的人也是这样表现的，因此即使在耶稣很亲近的人中也不乏这种人。当雅各和约翰求耶稣让他们坐在他的左右两边的时候，他们显然也是很自然地从政治的角度想的（马可福音 10:35—45）。

尽管耶稣在当时那个场合责备了他们，但是他从没有否认上帝的国会以某种方式从政治的角度影响世界。有时候他以面酵使面团发起来，或者以芥菜籽长成参天大树（马太福音 13:31—33）作比喻，暗示上帝的国可能会以相对不那么戏剧性的方式来影响世界。但是他也确信，上帝的行动是果断和直接的，不仅在个人的生命中如此，在民族和王国的公共事务上也是如此（马可福音 13）。

在耶稣时代，很多拉比强调说，上帝拥有对以色列的王权，即使是在罗马的法律下面也是如此，它是通过妥拉或者律法书运行的。拉比们有时候要求人们“担起上帝的国”，即要求他们接受并遵守妥拉，将其作为上帝管理他的子民的工具。

在新约的其他一些部分，我们可以看到上帝在那些愿意按其标准调整生活的人身上所能做的，与上帝通过他们在整个世界所能做的这两者之间的平衡关系，因此在上帝正在成就的工作和他将要在未来成就的工作之间总是有一种平衡的行为。例如，保罗曾经说过，“因为上帝的国不在乎吃喝，只在乎公义、和平并圣灵中的喜乐”（罗马书 14:17），从而将上帝的国不可分割地与道德的选择和个人的灵命联系了起来。在另外的地方，保罗简洁地将上帝的国的到来与世界末日所发生的事情联系了起来，“再后，末期到了，那时基督既将一切执政的、掌权的、有能的，都毁灭了，就把国交与父神”（哥林多前书 15:24），显然他相信上帝将介入人类的历史，并改变历史的进程，这也将是上帝的国的降临的一部分。这一点在启示录中也写得非常清

楚，“世上的国成了我主和主基督的国；他要作王，直到永永远远”（启示录 11:15）。在耶稣本人的教导中，这同样是一个重要的内容，这一点我们需要与他的教导中更个人化的那些方面联系在一起讨论，以便能够对他想要表达的意思做出全面的说明。



“末世论”与国度

针对“上帝的国”所代表的不同含义而产生的问题通常被称为“末世论”。实际上，“末世论”（*eschatology*）这个词是从希腊词 *eschaton*和 *logos* 来的，意思是有关末日的观点。但是，末世论并非只是关心世界末日要发生的事：从本质上说，它所关心的是上帝的主权。这种主权，通过上帝方式的不同形式，能够被人们所感受到，无论在个人的生活中、在社会中，或在整个宇宙运动的终极含义中都能感受到。过去一个世纪左右，在有关耶稣所教导的上帝的国含义的讨论中有三种主导的观点：

“未来派的末世论”

第一种观点认为耶稣的教导属于“未来派的末世论”（futurist eschatology）。在这个语境中，“未来派”这个词是指从耶稣的观点出发的未来，而不是指以现在为出发点的未来。有很多当代的基督徒持有这样一种“未来派的末世论”，即，他们期待上帝的国以一种有形的、物质的形式在以现在为出发点的未来某个时刻降临，而且他们经常还把以这种方式降临的上帝的国等同于对耶稣本人的再来（*parousia*）的信仰。而当学者们谈论福音的传统时，他们通常用“未来派”这个词表示耶稣自己对于上帝的国的期待，而不是指现代基督徒的期待。

阿尔伯特·史怀哲（1875—1965 年）是一位德国的音乐家和神



阿尔伯特·史怀哲是非洲的一名医生。他的关于上帝的国度的观点具有广泛的影响力。

学家，他后来在非洲传教，医治病人。在他事业的早期，他做了大量的工作，宣传耶稣所持的观点是“未来派的末世论”。他这样说，指的是耶稣与他那个时代的启示性作品的作者们持有一样的期待，即，他相信上帝将很快并且是以非常引人注目的方式，介入到人类事务中，而耶稣本人的工作也将是历史上起决定作用的高潮。因此，从定义上说，这个高潮一定得要在耶稣的有生之年发生。在这种观点的基础上，史怀哲认为，例如在耶稣宣告“上帝的国近了”时，他的确认为一种巨变式的世界末日几乎要立刻到来了。不仅如此，耶稣还认为自己是“来上任的弥赛亚”，这个弥赛亚在上帝的国确实到来的时候，将获得全部权柄。就像在他之前和之后的很多其他梦想家一样，耶稣发现现实生活与理想化的梦想相去甚远，当生活还是一如既往地向前进行的时候，看起来似乎这种梦想只是一种幻想而已。

史怀哲说，在耶稣开始做工的早期，耶稣非常有信心地向他的门徒们宣布，人子将在荣耀中显现——因此他们期待着在短短几天的时间内，就可以看到他的到来(马太福音 10:23)。当这件事未能发生的时候，耶稣就决定通过前往耶路撒冷、向执政者宣告的方式来推动上帝的手做工，正是这个行动，使得他被逮捕、审讯，并不幸被判处死刑。但是，即便是这种令人惊讶的、出自盲目信心的行为也依然没有产生他所期待的果效，而是以在十字架上的失败，和一声向上帝的呼喊而结束，因为耶稣意识到他所服侍的上帝已经不再管他了。

令人诧异的是，耶稣的传道工作虽然如此明显地以失败告终，但是似乎这并没有使他的教导失去效果，因为史怀哲称，一种更伟大的能力从这个因错位的信心而做出的令人不可思议的举动中产生出来，这种能力比在那盼望的国度确实到来的情况下所能产生的能力还要大。耶稣的榜样在那些愿意顺服的人身上仍然能够发挥巨大的道德和属灵的影响力。史怀哲本人当然将他从中学到的功课付诸了

行动，尽管具有讽刺意义的是，他对于耶稣所持有的总体观点使得他并没有十分严肃地对待耶稣的实际教导，因为他认为，即使是登山宝训也不过是“临时性的道德规范”，只在耶稣本人进行传道的那段短短的时期内是有效的。相反，他非常重视耶稣对于信仰的忠诚，即使当这些信仰明显不恰当时也是如此。

史怀哲的观点发表在一本非常有名的书上，这本书于 1909 年以英文出版。书名是《探索历史上的耶稣》（*The Quest of the Historical Jesus*）。这本书至今仍被认为是伟大的神学经典作品之一，最重要的原因是，书中对该书出版之前数十年来学术辩论的过程进行了总结，而且还因为史怀哲本人对耶稣的生平和教导的主要方面进行了研究。他将耶稣有关上帝的国的教导置于与其他启示性作品的作者所使用的相同的参照系中，这为人们理解耶稣在他那个时代的文化背景中所引起的影响提供了新的可能性。在理解耶稣的生活方式，尤其是他的死，与他所传讲的福音信息之间的不可分割性方面，以及在理解耶稣的教导时应首先考虑耶稣的人格特点等问题上，史怀哲无疑是正确的。

但是就整体而言，史怀哲的观点作为对耶稣生平和教导的综合性说明，却未能让人信服。首先，他一再轻看福音书中有关耶稣的重要身份的宣告，宁肯只将他的注意力集中于对上帝的国的记载上。对于一个应考虑到所有证据的全面观点而言，耶稣教导的这两个方面一定要放在一起理解才行，因为有关上帝的国的陈述与耶稣所宣称的自己与上帝的特殊关系，是相辅相成的。

除非我们准备否认福音书叙事的全部历史可靠性，否则我们很难相信耶稣是在他此前所有为了成就上帝的国的努力失败后，才意识到他在耶路撒冷被钉死的重要性。我们也不相信史怀哲的观点，即，耶稣之死未能达到他原来的意图，而不过为那些愿意花时间去思考这件事的人的生命留下了某种模糊的属灵影响。

史怀哲有很多说法，例如，关于耶稣在登山变象之前对门徒们说过，“站在这里的，有人在没尝死味以前，必要看见上帝的国大有能力临到”（马可福音 9:1），按照史怀哲的理解，这件事根本没有发生。但是他之所以能够得出这样的结论，是因为他对于新约的证据常常

持怀疑态度。然而，早期教会的整个信条，就是上帝的确通过耶稣的复活以及赐下圣灵给他的门徒，而介入人类事务中，这种介入是大能的、令人瞩目的——而复活和圣灵的恩赐都是耶稣在十字架上受难的直接结果。由于新约圣经大部分是在这些事件发生之后不超过一代的时间内写成的，其中记载的证据不能像史怀哲所想的那样简单地被置之不理。

"已实现的末世论"

与史怀哲的理论正相反的观点来自 C. H. 多德，他认为耶稣所持的，是他称之为"已实现的末世论"(realized echastology)。根据多德(1884—1973 年)的观点，耶稣实际上在说，上帝的国已经通过他本人降临了。因此，我们可以说，耶稣的到来本身就是上帝统治世界的开始，尽管国度还有待成长和发展，但是根本性的、决定性的行动已经发生了。

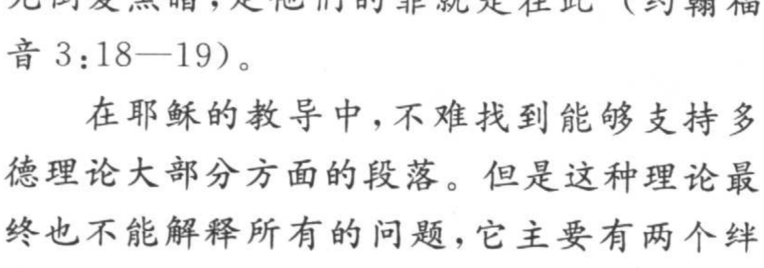
这个观点被证明非常有吸引力，对于 20 世纪中期的人们来说尤其如此，他们仍然乐观地期待这个世界会逐渐变好，而且他们普遍认为这种变好是借着一个受到科学性启发的道德提高和道德教育的演变过程实现的。尽管这种与 1 世纪那些犹太启示文学作家很相似的观点看上去很古怪，令人难以置信，但是这种对于上帝的国的理解很自然地吸引了西方国家那些中产阶级的社会行动主义者。而且，耶稣将自己的生命和教导看作是上帝的国到来的观点，的确让福音书所叙述故事的某些方面意思更明白地显示出来了。例如，如果将耶稣所行的神迹奇事，看作是上帝为了借着耶稣的生命将他的国度带来而做的工的显示和证明，就比传统的那种将这些神迹用来作为耶稣的神性的"证据"的观点更加容易理解。

多德是一位谨慎的学者，他认识到并非所有福音书中的叙事都可以简单地使用"已实现的末世论"来理解。例如，该如何理解那些有关末日审判以及终极之事的比喻——像十个童女、绵羊和山羊的比喻等？多德认为这些不应该被解释为末日审判的画面，而应该作为人在听到耶稣和上帝的国的福音时所面临的挑战。当然，有很多的证据表明，在某种意义上耶稣将他所传讲的福音作为对那些听到

福音但是却没有回应的人的审判。耶稣用来责备法利赛人的话常常看起来是在暗示法利赛人将他们自己置于救恩之外(马可福音 3：28—30；马太福音 23)。第四部福音书的作者无疑更确切地表述了耶稣所传讲的这一信息，耶稣说，“信他的人，不被定罪；不信的人，罪已经定了，因为他不信上帝独生子的名。光来到世间，世人因自己的行为是恶的，不爱光倒爱黑暗，定他们的罪就是在此”(约翰福音 3：18—19)。



C. H. 多德，英国神学家，他提出了“已实现的末世论”。



在耶稣的教导中，不难找到能够支持多德理论大部分方面的段落。但是这种理论最终也不能解释所有的问题，它主要有两个绊脚石：

- 尽管耶稣的教导中有很多段落与“已实现的末世论”一致，但是不一致的地方更多。耶稣在多处提到人子“从天上驾云而来”，他的整体形象无疑带着那种启示意象的色彩，那正是史怀哲特别注意的地方。
- 我们有必要思考一下，新约的其余部分是如何反映早期基督徒们的信仰的，毫无疑问，这些内容显出了一种“未来派的末世论”和“已实现的末世论”这两者的混合体。

在保罗于 1 世纪 50 年代初期写给希腊城市帖撒罗尼迦的教会的书信中，对早期基督徒期待耶稣在荣耀中再来有很多强调。保罗自己显然也持有这种盼望，尽管并不像帖撒罗尼迦教会表现的那么极端(帖撒罗尼迦前书 4：13—5：11；帖撒罗尼迦后书 2：1—12)。另一方面，在哥林多教会，保罗认识那些认为应将有关末日的传统观点看作自己属灵经历的象征的那些人——保罗对他们再次强调了耶稣还要再来(哥林多前书 15：3—57)。但同时，似乎有些自相矛盾的是，保罗自己在这个问题上并非完全站在一个立场上，因为在保罗最早的书信之一加拉太书中，他认为，从一个非常真实的层面上讲，上

帝的国已经来到了，并且已经在那些基督徒的生命中做工了。

如果多德的理论是完全正确的，耶稣的确认为上帝的国已经以其最终的样式来到了地上的话，我们很难理解早期基督徒是怎样、又是为什么会这么快就忘记了这个重点，转向了对未来的盼望。这是一个尤为重要的问题，因为这些基督徒中有很多并不是犹太人，他们不会从传统的启示性教导方面自然而然地生出这些想法来。我们还应该记住，福音书中的那些传统是保存在教会中的，并且为教会所用，在耶稣的教导和教会实际的信仰之间的这种明显不一致不可能不被注意到。

"已展开的末世论"

由于未来派的末世论和已实现的末世论都存在难点，于是很多人支持一种由上述两个观点的优点集中在一起而形成的观点，这种观点认同上帝的国的确通过耶稣这个人已经到来了，但是这个国度还要在未来才能最终完全成就。这样，耶稣的教导就可以被称之为是一种"已展开的末世论"。

这个观点可能是对问题的最佳解释。我们有必要认同史怀哲的观点，即，耶稣的背景也是1世纪犹太教的背景，他的教导涵盖了对于未来进程的完整看法，包括作为国度圆满成就的一部分的末日审判，以及最终的复活。但同时，承认耶稣声称的上帝的国已经通过他本人而到来这个观点也很重要，这样人们就必须在此时此刻对于上帝的呼召做出回应。如果像在此处所认为的那样，"上帝的国"是一种表达"上帝方式"的方式，那么将这些显然不同的理解纳入一个动态关系中不存在本质上的困难：它们只不过是同一个神圣旨意的不同方面而已。

这个复杂的问题可以通过以下四点来总结，这四点对于我们理解耶稣关于上帝的国的到来的说法是非常基本的：

- 耶稣当然用过这样的语言，而且在一定程度上，与那些盼望上帝的国即将通过上帝对人类的事务的直接介入而降临的人持有同样的观点。

- 耶稣认为上帝的国的基本性质已经彰显在他的生命和工作中。从福音书中可以清楚地看到,这与他的听众们所期待的非常不同,因为耶稣所揭示的上帝的国并不是一个专制的、能够推翻罗马统治的政治力量,而是一个充满爱的团体,它只忠于上帝,其价值观也与传统社会的标准不同。
- 上帝的直接介入不仅表现在耶稣的生命和教导中,也表现在耶稣之死、复活以及赐下圣灵给教会这些事件中。有可能在这些事件中,耶稣有关末世的部分预言被成就了——例如,他说过他的门徒中会有人在没尝死味以前,必要看见上帝的国大有能力临到(马可福音 9:1)。
- 由于耶稣在描述上帝的国时使用的语言各式各样,因此要想完全理解上帝的国的意思,需要同样广泛的、综合的解经框架。国度可以悄悄地降临,好像面酵(马太福音 13:33),或者,它可以通过基督在荣耀中突然显现的方式到来(马可福音 13)。

上帝的国与天国

马太福音中有个令人惊讶的事实,它一直用“天国”这个词描写耶稣的教导。只有其中的 12 章 28 节、19 章 24 节、21 章 31 节以及 21 章 43 节,我们才看到它用“上帝的国”这个词,而马可福音和路加福音通篇用的都是这个词。

根据这个差别,有些解经家认为,他们能在耶稣的教导中将这两个词区分开来,但实际上毫无疑问,这两个词指的是同一个意思。只要对比一下马太福音以及其他两部符类福音书,就可以很容易地证明这一点。例如,尽管马可福音总结耶稣的福音时说,“上帝的国近了。你们当悔改,信福音”(马可福音 1:15),而马太福音写的是“天国近了,你们应当悔改”(马太福音 4:17)。这两个叙述出现的背景几乎一样(在耶稣教导众人的初期),因此显然它们是同一个说法的两个不同版本。这样的例子有很多。

对于这种表达方式上的差异,最明显的解释是,马太是针对犹太

读者进行写作的，而马可和路加则主要针对非犹太读者。犹太的传统总是尽量避免直接使用上帝的称呼，以免在不知情的情况下违反了上帝的诫命，“不可妄称耶和华你神的名”(出埃及记 20:7)。为了减少这种错误发生的可能性，他们通常使用其他一些词语代替，“天”便是这样一个理想的替代“上帝”的词。因此，马太使用了“天国”这个词，以免冒犯他的读者。但是，外邦人并没有这样的规定，对于他们而言，“天国”就算不是毫无意义，也会有些过分复杂，因此马可和路加使用了“上帝的国”这个说法。

由于“天国”是犹太信徒最自然的术语，因此它有可能被认为是起初耶稣使用的词汇，后来马可和路加将它变为适合非犹太人的说法。但更有可能的是，耶稣本人使用的是“上帝的国”而马太在将其用于他的意图时，改为“天国”的。这样认为主要是出于两个原因：

- 总体上说，耶稣在谈论上帝时，从不讳言。他不仅宣称与上帝有着密切的个人关系，而且敢于将这种与上帝之间的关系比喻为家庭中的亲密关系，将他自己比作孩子，将上帝比作父亲。
- 正如我们所看到的，在马太福音中，有四处实际上使用的是“上帝的国”。如果我们假设马太没注意到这个词的出现的话，就比较容易理解；但是如果我们认为在这四处地方，马太为着犹太读者的缘故，将原来的“天国”又改为“上帝的国”的话，实在是难以想像的。

第七章　作为教师的耶稣

在古代，教师通常具有非常重要的地位。罗马和希腊文化中已经有悠久的哲学教育传统，这可以追溯到耶稣之前的世纪，当时好学的学生们坐在像柏拉图和苏格拉底这样的智慧巨人的脚边，希望明白生命的意义。尽管当耶稣的门徒们将福音带到罗马帝国的各大城市的时候，时代已经发生了变化，但是仍然不乏愿意花时间听好教师讲课的人。

耶稣本人从来没到过古希腊和罗马，但他也是在一个极为重视口头语言的文化环境中长大的。那时已经有很多书，当然其中最重要的是希伯来圣经，它成为学习律法的专业学生（文士）精心研读的科目，他们致力于精通古代经文，然后将他们所学到的知识与众人分享。但是大多数普通人只是通过听讲来学习，而不是通过阅读。他们在每个安息日进行敬拜的时候听人朗读经文——这个过程中通常有人翻译，将希伯来经文译成他们所使用的亚兰语（这个做法最终促成了亚兰文版圣经的产生，叫做 Targums）。最重要的是，他们听到了拉比们的训词，拉比们试图解释律法对于日常生活和行为的要求。

所有的人都认为耶稣是一位宗教教师，不仅他的门徒们，而且他的对手们以及众人，都将他称为拉比。他有机会在当地的会堂讲道，在耶路撒冷的圣殿讲道，并在他所到的田间和集市上教导众人。人们询问耶稣有关律法和信仰的观点，就如同他们询问其他拉比一样。他所回答的问题涉及诸如离婚和结婚（马可福音 10:1—12）、奸淫（约翰福音 7:53—8:11）、家庭纷争（路加福音 12:13—15）、缴税（马可福音 12:13—17）等方面，以及更加神学性的问题，诸如诫命（马可福音 12:28—34）、对复活的相信（马可福音 12:18—27）或者无缘无故受苦的原因（约翰福音 9:2—3）等。

犹太人在此类教导方面已经有很久的传统。毫无疑问，希伯来圣经在最终被写下来之前，一直以口头的方式传递了很多代，其中包

括很多起初就是口传的教导。旧约中的先知也主要是以说为主，并非写作，而诸如箴言书中记载的那些精练的话语显然是那种在家族内以口头形式代代相传的有关日常生活的智慧。口头语言一直非常受人尊敬，我们甚至发现，在公元2世纪，小亚细亚希尔波里斯(Hierapolis)的基督教团体的领袖写道，“对我而言，能够从书本上学到的东西并不如那些来自于活泼的、流传甚久的言语那么让人受益”(优西比乌，《教会史》III. 39)。这也许解释了为什么早期基督徒花了那么长的时间来考虑是否将福音写下来的原因：除了因为他们中很多人不识字以外，实际上他们还是更愿意听讲，而不是阅读。

耶稣的教导有个特点，就是其中有很多令人难忘的故事和话语。为了抓住人们的注意力，教师必须讲得有意思，耶稣在这方面做得非常出色。他教导人的风格不是集中在教导抽象的神学真理上，而是将重点放在他的听众们的生活经历上。他本人，作为一个具有创意的思想家，很清楚讲故事的魅力所在。故事抓住了人们的想像，但同时也能创造出一个开放的空间，使人们可以思考并自行得出结论。没有任何两个人会从同一个故事中得到完全相同的收益。耶稣显然大大发展了这种交流的艺术，人们立刻就发现他与其他教师很不相同(马可福音1:22)。其他的拉比经常让他们的门徒们用心背熟他们所教导的，但是耶稣给人们自由，让他们自己思考，并且鼓励他们去找出上帝针对他们各自的特定生活环境所说的话。

耶稣所讲的较长的故事通常被称为比喻。但他讲的有些短得多的谚语也被这样称呼。一个为人熟知的谚语“医生，你医治自己吧！”(路加福音4:23)被称为一个“比喻”，就如同“瞎子岂能领瞎子呢？”(路加福音6:39)这句话可以被称为比喻一样。同样的用语还可以用在一些或多或少有关事实的语句上(可能起初是某种谜语)，例如“从外面进去的，不能污秽人；惟有从里面出来的，乃能污秽人”(马可福音7:15—16)。圣经中有很多其他的场合，耶稣用语言来激发人们想像生动的画面，从而有助于将他所传讲的信息向众人说明。在登山宝训(马太福音5—7)中，他说到盐、光、城市、飞鸟和野地的百合花，而在约翰福音中，他将自己比作是“好牧人”(10:1—18)、“真葡萄树”(15:1—11)、“生命的粮”(6:35)或“生命的活水”(7:37—39)，

还谈到叫门徒去收割庄稼(4:31—38)。通过使用这种很形象的语言,耶稣让人们毫不费力就能记住他的教导。他并没有像西方宗教教师所喜欢的那样谈论抽象的事情,相反,他讲的总是关于实际情况和现实的人。

比喻及其含义

尽管耶稣教导人的风格具有相当大的多样性,甚至在他使用“比喻”进行教导的时候也是如此,但是通常我们只用“比喻”这个词来形容耶稣所讲述的那些实际的故事。

比喻,还是寓言?

数世纪以来,理解这些比喻故事最通常的方式就是将它们看作是“寓言”。寓言就是对某个题目的具体说明,它的写作方式很特别,表面上看它似乎谈论的是完全不同的另外一件事。约翰·班扬的《天路历程》就是此类作品的著名代表。在班扬的作品中,他似乎描写的是一个行路的人,但是随着叙事的展开,主人公的旅程变得极其不同寻常,其特点也远比实际生活中的旅程广泛得多。不久读者就可以意识到,班扬所描写的并不是一个旅程,而是在一个基督徒的生命中可能发生的事,从开始做门徒起,一直到生命的结束。

在新约中有很多例子是关于此类教导的。例如,在约翰福音中,有一个关于葡萄树和枝子的寓言(15:1—11),在这个故事中,耶稣表面上解释的是葡萄树的枝子结果子的方式,但是当他讲到葡萄树的枝子决定离开葡萄树的主干时,显然他并不是在教导人如何种植葡萄,而是在讲作他的门徒所代表的含义。



牧羊人带领着一群羊。耶稣经常用他的听众所熟悉的乡村的事情来讲故事。

福音书中耶稣讲到的比喻

	马太福音	马可福音	路加福音
盐	5:13		
斗下的灯	5:14—16	4:21—23	8:16—17
			11:33—36
磐石和沙子上的房子	7:24—27		6:47—49
旧衣服上的新布	9:16	2:21	5:36
旧酒袋中的新酒	9:17	2:22	5:37—39
撒种和土壤	13:1—23	4:1—20	8:4—15
田里的稗子	13:24—30、36—43		
芥菜籽	13:31—32	4:30—32	13:18—19
面酵	13:33		13:20—21
隐藏的财宝	13:44		
重价的珠子	13:45—46		
拉网	13:47—50		
丢失的羊	18:12—14		15:1—7
不饶恕人的仆人	18:23—35		
葡萄园里的工人	20:1—16		
两个儿子	21:28—31		
凶恶的佃户	21:33—41	12:1—9	20:9—16
婚筵	22:1—14		
无花果树宣告夏天的来临	24:32—33	13:28—29	21:29—31
十个童女	25:1—13		
三个仆人	25:14—30		
绵羊和山羊	25:31—46		
忠心的仆人	25:45—51	12:42—48	
播种到收获		4:26—29	

续表

	马太福音	马可福音	路加福音
债主和债户			7:41—43
好撒玛利亚人			10:25—37
半夜的朋友			11:5—8
愚蠢的有钱人			12:13—21
警醒的仆人			12:35—40
不结果子的无花果树			13:6—9
婚筵中的高位			14:7—14
盛宴			14:15—24
算计花费			14:28—33
失钱			15:8—10
浪子			15:11—32
不义的仆人			16:1—8
财主和拉撒路			16:19—31
主人和他的仆人			17:7—10
不义的法官			18:1—8
法利赛人和税吏			18:9—14
金币			19:11—27
约翰福音中的部分"我是"的说法与比喻相似			
生命的粮	6:35—40		
世上的光	8:12—13		
门	10:7—10		
好牧人	10:11—18		
复活和生命	11:17—27		
道路、真理和生命	14:1—7		
真葡萄树	15:1—11		

尽管在福音书中有一些这样的寓言例子，但是就大部分情况说，这种理解比喻的方式既不是很忠实于耶稣教导的原意，对人也不特别有启发性。从好撒玛利亚人的比喻中就可以看出这种解释的弊端(路加福音 10:25—37)。根据路加福音的记载，耶稣讲这个故事是为了回答门徒提出的问题“谁是我的邻居”。在故事的结尾，耶稣对提问的人说，应该像好撒玛利亚人那样做。然而在短短的时间内，基督徒们就对这个故事做出了一个寓言式的解释，完全忽视了它是对一个实际问题的回答这样一个事实。

根据圣奥古斯丁(公元 354—430 年)的说法，从耶路撒冷下到耶利哥去的那个人是亚当。耶路撒冷代表那个平安的天堂之城，亚当就是从那里堕落的。耶利哥代表的是人类必死的命运，是亚当堕落的后果。强盗是魔鬼以及它的手下，他们剥夺了亚当的不朽。从路的那边经过的祭司和利未人指旧约中的祭司和传道人，这些并不能救这个人。好撒玛利亚人是基督本人，他包裹行人的伤口是指他制服了罪。他所倒出的油和酒是指盼望所带来的安慰和对努力做工的鼓励。牲口是指基督来到地上所取的血肉之躯，店就是教会，店主就是使徒保罗，他得到的两钱银子是指爱上帝和爱邻居的命令(奥古斯丁，《福音问答》2.19)。

这无疑是奥古斯丁对于基督教救恩的独创理解，但是这与好撒玛利亚人的故事没有什么关系。这种“属灵的意思”是被人曲解后再放入这个故事中，而不是从这个故事中产生的。在奥古斯丁的版本中，听耶稣讲道的那个人起初提的那个问题甚至没有被涉及，更不用说回答了！

比喻的意义

令人惊讶的是，这种解释方法直到 19 世纪末期才受到严肃的质疑。当学者们开始将新约圣经作为历史文献阅读的时候，他们意识到耶稣可能是用与古时候其他那些教师同样的方法运用比喻的。在将耶稣教导人的方法与希腊文学中运用比喻的方法进行比较之后，阿道夫·于利歇尔(Adolf Julicher)认为耶稣使用比喻的方式与现代的教师举例子说明的做法是一样的。这些比喻并非要通过每一个

细节表达一个隐秘的意思,而仅仅是为了说明和使人理解一个特定的观点。

例如,在好撒玛利亚人这个比喻中,主要的意思是,被证明是真正邻居的人并非敬虔的犹太人,而是一个被人看不起、遭人憎恨的社会团体撒玛利亚人中的一员。故事中的其他细节,关于牲口、店、油和酒,是为了使故事变得真实和有意思而虚构出来的场景描述,它们与耶稣所要表达的主要观点并没有本质的联系。

一旦明白了这个事实,一些有关释义的实际问题就得到解决了,因为在有些比喻中,主要人物并不是那种其行为应该被基督徒学习的人。例如,有一个不义的管家,他为了私利作假账却获得主人的夸奖(路加福音 16:1—8)。耶稣真的是在表扬这种行为吗?当然不是。这个比喻的主要意义是,人们应该效仿这个管家的远见,知道为生命中可能出现的危机作准备,而故事中的其他细节只不过是为了给这个想像的场景增加一些现实的描写而已。

在于利歇尔发表这一重要观点之后,其他学者开始重新回到耶稣的比喻中,试图采用这种新的理解方法恢复这些比喻的原意,看看这些比喻的原意与以前的理解有什么不同。这些学者中最为著名的人物是英格兰的 C. H. 多德和德国的约阿希姆·耶雷米亚斯(Joachim Jeremias)。他们都同意于利歇尔的观点,那就是,一个比喻通常只有一个教导的主题,尽管他们也争论说比喻的主题不是普遍性的道德真理(就像于利歇尔认为的那样),而是有关上帝的国降临的。但是多德和耶雷米亚斯从于利歇尔那里采纳的其他一些观点在下列的研究中没有获得广泛支持:

- 尽管总体而言,耶稣的每个比喻具有一个主要意思这一观点是正确的,但是如果坚持认为没有任何一个比喻包含一个以上的意思的话,那就会让人误解。有些比喻教导的显然有好几重意思。例如,在有关才干的比喻中,耶稣似乎至少阐述了两个意思(马太福音 25:14—30;路加福音 19:11—27)。这个故事讲述了一个主人要到外国去,他把他的家业分给他的仆人们管理。在这个主人回来的时候,根据仆人们对所分给他们管理的钱财的不同处理方

法，给了他们不同的奖赏和惩罚。这个故事的主要含义是强调个人的责任与最终在上帝面前交账之间的关系，但是它还有另外一层同样重要的意思：主人首先通过将家业慷慨地托付给仆人们而显出他远远超越了人们所知道的任何法律或者道德的义务。关于娶亲筵席的比喻似乎也表现了同样的两个意思(马太福音22:1—14;路加福音14:15—24)，而且，在耶稣教导的整个上下文中，这两点与耶稣所希望表达的、与上帝有关的慷慨和责任的重要叙述是相互呼应的。

■ 还要说明的是，尽管不应用寓意解经来处理，但也并不是所有的比喻都如此。就像在各本福音书中所记载的有关撒种的比喻，就含有寓言的意思，因为它以不同的土地比喻那些听耶稣讲道的不同类型的人(马太福音13:1—23;马可福音4:1—20;路加福音8:4—15)。经常有人争论说，这个寓意解经并不是源自耶稣本人，而是早期基督徒试图用来解释为什么只有少数人听到他们传讲的福音有回应。这个比喻无疑可以用来回答这样一个问题。但是如果由于这个意思只是次要的，而且有可能是后来增加上去的(因而暗示它没有什么价值)，而使得这个解释遭到人们的拒绝，那么我们就有必要来解释一下耶稣在最初讲述这个故事时主要想表达的意思。对于各种福音书注释作品进行一番考查后，你会发现，设想这个故事含有另一个不同的意思是非常困难的，很多解经家转弯抹角地进行思考，结果还是回到了福音书作者的出发点上。



撒种的比喻。阿尔布雷希特·丢勒的木雕创作。摘自1503年在一本祷告书中所发表的作品系列。

能证明我们的确需要一些寓意解经的一个明显例子是有关凶恶佃户的比喻(马太福音21:33—45;马可福音12:1—12;路加福音20:9—19)。这个故事讲的是一个葡萄园的主人将葡萄园租给了一些租户，收取租金，租金包括每年葡萄收成的一部分。但是当主人的仆人前来收取果子的时候，他们打了一个仆人，又

杀了一个仆人。这种情况反复发生了几次之后，主人将自己的儿子派了去，指望他们必尊敬他的儿子，但是租户们以同样的方式对待他的儿子，最后，主人被迫亲自来到园子，那些凶恶的租户被扔出园子，受到惩罚。在这个故事中，寓意解经似乎是惟一可能的解释。如果以色列不是葡萄园，如果先知们不是那些仆人，如果将他们派来的那个主人不是上帝，如果那个儿子不是耶稣的话，整个比喻就变得毫无意义了。

因此，采取比较灵活的态度似乎是明智的方法，而且我们应该认识到，尽管比喻通常不需要进行寓意解经，但是有些比喻可能需要。

- 多德和耶雷米亚斯强调了在原历史背景下理解比喻的重要性。由于他们坚持这个观点，他们因此花费了大量精力试图揭示这些比喻对于耶稣的听众而言原本的意思是什么，以及对于后期记录这些比喻的基督徒而言又是什么意思。这是他们通常采用的程序，因为他们都非常信奉历史批判的方法，相信这是解释这些古代文本的可靠方式。这种方法论的优点和缺点在后面的文章中将进行具体讨论。毫无疑问，为了理解新约圣经对现今时代的意义，首先了解一下它对于最初的读者而言是什么意思是有必要的，无疑支持这种观点的理由很多。但是就文学风格或类型而言，这些比喻与新约圣经其他大部分章节是非常不同的。尽管它们所采用的描述性语言在当时写作的那个社会背景下能最充分地表现出它们的重要意义，但是读者们未必一定要理解它们所要表达的每一个细微差别方能抓住其核心意思。像路加福音 15 章所写的那些故事中对于丢了一只羊的牧人、丢了一块钱的妇人以及一家长对孩子从家中出走态度的描写，任何文化背景下的人都容易理解。他们不需要很熟悉 1 世纪的巴勒斯坦就能明白其中的含义。耶稣的比喻更像是文学作品，而不是宗教演说，而且，就像所有的文学作品一样，其中的人物和环境具有相对普遍的性质，能够为所有的人所理解，因为他们涉及的是人类的情况。它们的意义和挑战对于所有的读者和听众都是不言自明的。

比喻及其信息

这些比喻的信息和挑战是什么呢？从最广泛的意义上讲，这些比喻的主题是“上帝的国”的到来。很多比喻通过以“上帝的国就像……”为开头来清楚地表明这一点。因为这个原因，不同的解经家，根据他们对于上帝的国的概念，从这些比喻中看到不同的意思。像阿尔伯特·史怀哲一类的人，他们认为上帝以一种明显的、直接的方式介入人类事务是上帝的国度最为明显的特征，自然倾向于在那样的背景下理解这些比喻的意思。另一方面，那些受到 C. H. 多德观点吸引的人，不费吹灰之力就能从这些比喻中为那种已实现的末世论找到证明。

但是，这些比喻的真正信息远比上述这些观点要复杂得多。当我们把这些比喻作为一个整体来看的时候，就可以发现它们所要表达的信息主要集中在四个主题上，每一个主题都强调了“上帝的国”的某个特定的方面，以及这个方面对于身为国度一分子的那些人的生命所带来的影响。

上帝的国及其统治者

大部分的社会会受到其领袖或领袖们的性格的强烈影响。粗暴、独裁的统治者可以毫不费力地让他们的人民采取与他们同样的态度，而自由、仁慈的统治者们通常鼓励他们的人民也采纳同样自由仁慈的观点。上帝的国也不例外：它有它的特点，这是从身为其主宰的上帝那里形成的。

新约中有几个比喻，说明了上帝自己的本性中的重要特点。迷失的羊的故事强调了上帝对于那些不配之人的爱（“恩典”）：不论是出于什么原因，是上帝首先开始寻找那些迷路的、生命需要复苏的人。即使只有一个人迷了路，上帝也非常关心，一定要找回这个人才好。路加福音中的另一个关于丢失钱和浪子的比喻，也强调了上帝对于整个人类的无条件的爱。即使人们陷入了一团糟的境地，就像

那个浪子,他们也不会被上帝所放弃,他总要将他们平平安安带回家方才罢休。

上帝的慷慨宽容非常清楚地表现在有关葡萄园工人的故事中(马太福音 20:1—16)。在这个比喻中,耶稣讲述了一个家主为他的葡萄园雇工人。这些工人在一天中不同的时间开始工作,因此到了给工钱的时候,有些人只干了一个小时,而另外一些人干了一整天,但是他们得到的工钱一样多! 因为这工钱乃是一开始就讲定了的,家主并没有亏欠任何人,那些一早上就开始工作的人得到的是他们事先与家主讲好的工钱。但不同的是,家主对于那些晚些时候才开始工作的人出人意料地慷慨,给他们的工钱和从一大早就开始工作的人一样多。耶稣说,这就是上帝的国的样子:上帝非常慷慨,那些后来到上帝的国的人与那些早先进门的人受到同样热情的欢迎。

当然,这个比喻也可以被理解为上帝是不公平的,因为那些早来的人的确应该得到比晚来的人更多的工钱。这就是于利歇尔在认为一个比喻通常只有一个意思的时候所需要回答的问题。在这个比喻上,于利歇尔的观点无疑是正确的,因为耶稣讲过很多话,来说明上帝对于人类的需要有超乎寻常的回应。例如在有关朋友在半夜索要饼的故事,路加用这个故事来强调上帝非常乐意答应人的祷告:"你们祈求,就给你们;寻找,就寻见;叩门,就给你们开门"(路加福音 11:5—9)。此外关于不义的法官的故事,说明的也是同一个意思(路加福音 18:1—8)。还有在登山宝训中的陈述,尽管不是故事式的比喻,但是从广义的语言角度讲,当然还是比喻。"你们看那天上的飞鸟,也不种,也不收,也不积蓄在仓里,你们的天父尚且养活它,你们不比飞鸟贵重得多吗? ……何必为衣裳忧虑呢? 你想野地里的百合花怎么长起来;它也不劳苦,也不纺线……上帝还给它这样的妆饰,何况你们呢!"(马太福音 6:26,28,30)上帝关心人类,甚至在最小的事情上也是如此。在耶稣传道的过程中,他遇见许多人,其中很多是宗教人士,他们实际上无法接受耶稣所传讲的信息,这是因为耶稣对于上帝宽容之爱的强调与他们所期待的上帝做工的方式不相符。有很多人认为上帝的爱是以交换为基础的,那些最为公义的人应该首先获得上帝的爱。

但是耶稣将这种观点颠倒了过来，结果是，那些在人们看来显然是最不义的人，觉得耶稣的信息非常容易让人接受。



《原始生活》(Livia Primitiva)石棺，雕刻有早期基督教的标志：鱼、好牧人以及一个锚，发现于罗马，时间可追溯到3世纪初。

对于上帝与那些奉献自己、按照上帝的旨意做工的人之间亲密的、个人的关系的强调是耶稣教导中最明显的原意之一。耶稣自己将上帝称为“父亲”。在约翰福音中，这种清楚表明耶稣与上帝之间关系的方式常常被用来解释耶稣的神性(约翰福音1:14,18;5:43;8:19)。但是其他三本福音书更加强调的是这种关系的特点，暗示人们可以用儿子称呼父亲的那种亲密方式称呼上帝和认识上帝。耶稣使用了“阿爸”这个词，是在家中用来称呼父亲的亚兰语。他要求他的门徒们在向上帝祷告的时候也这样称呼上帝(马太福音6:9;路加福音11:2)。这种称呼上帝的方式显然是独一无二的：尽管在犹太传统中，偶尔上帝会被称为“父亲”，但是这个称呼通常是在提到上帝的圣洁和权威时才使用，因此远非耶稣用人们熟悉的家庭语言所称呼的上帝的形象。耶稣的比喻一再描写上帝并非遥不可及，与这个

世界没有接触，相反，他是一位普通人甚至是罪人都能够与其享受密切的、个人的、爱的关系的上帝。就像世界上最好的父亲，他看顾和关心所有奉献自己，按照上帝的国度的标准生活的人。

由于这个术语常有明显的家长制世界观的印记，其适切性会受到质疑。当然我们无法否认，即使是在教会中，那些喜欢权力的男人，都喜欢将上帝认为是父亲，用来肯定男人在性别上应该主导女人。在这个问题上，我们有必要记住我们是在讨论人类的修辞，以表达某种只能通过类推和图画式语言才能表达的某个事物。如果我们想像耶稣是在暗示上帝实际上是男性的话，就会误解耶稣的意图。上帝超越了人类经验的范畴，因此在一个重要意义上说，他是没有性别的。但如果上帝与人类可以建立关系，那么我们不可避免地需要用人类关系的形象来描写上帝，然而这最终被证明是不充分的。当然，耶稣的确采用了家庭中父亲和孩子之间特别完美的关系来描写，古时候并非所有的人都有这种经历，现今也是如此。但是他有关上帝的教导的关键点之一就是，这一教导对人类可以想像得到的最完美的人类关系提出了挑战。事实上，耶稣所描绘的上帝的品质与那种想要以男性的方式控制和主宰别人的男性家长形象相去甚远。耶稣所讲的这种关系的品质经常对传统的男性主宰的陈词滥调形成挑战——此外，耶稣也不反对有时把自己比喻为女性形象（马太福音23:37）。

上帝之国里的子民

成为上帝之国的一分子不仅是让人们获得一种以亲密而个人的方式认识上帝的权利，而且也赋予了他们某些责任。耶稣所讲述的几个故事强调了如果人想要“进入上帝的国”所需要做出的回应。

在马可福音的开头，耶稣教导的主要内容可以总结在那一句“你们当悔改，信福音”（1:15）中。耶稣所讲的其他很多故事也强调了预备好改变生活方式（“悔改”）的重要性，以便成为上帝的国的一分子。我们已经提到过的那个浪子的故事，不仅是强调了慈爱父亲的良善和宽容，也强调了浪子意识到自己的愚蠢，愿意洗心革面的重要性（路加福音 15:11—32）。

悔改从来就不是一个让人喜爱的主意，因为它涉及承认自己做事不合适和犯了错误，意味着在面子和道德可信度上面的某种损失。但是耶稣说得非常清楚，人对自己的失败持诚实态度是与上帝建立有意义的关系的出发点。福音书中记载了关于法利赛人和税吏的故事，他们同时去圣殿祷告。法利赛人对自己在道德和敬虔方面的持守非常骄傲，并且在祷告中向上帝说明。而税吏，他深觉自己根本不配与上帝讲话，以至于他只能在那里哭喊“上帝啊，开恩可怜我这个罪人”。但是耶稣说，“这人回家去比那人倒算为义了”，因为他承认自己的罪，在上帝的面前没有灵里的自负（路加福音 18:9—14）。类似的观点也表现在那个财主的故事中，这个财主认为他的财富可以让他在上帝的面前有个好位置（路加福音 12:13—21）。不仅如此，耶稣还在这些比喻的教导中清楚地说明按照上帝的方式生活没有什么可商量的余地，而是应该像小孩子一样接受：“凡要承受上帝国的，若不像小孩子，断不能进去”（路加福音 18:17；马可福音 10:15）。

然而，愿意悔改和过去的过犯被饶恕，还不是终点——这只是按照上帝之道生活的开始。在上帝的国中，人将获得一种新的生命，就像在约翰福音的某些段落中记载的那种“永生”或者说“丰盛的生命”（3:15；6:54；10:28；17:3）。上帝国中的生命是上帝所赐的生命。那些选择按照上帝的价值观生活的人要致力于将这些价值实践到他们的日常生活中，这一点是马虎不得的：

- 这意味着他们要注意上帝对他们的看法，胜过注意其他人对他们的看法。尤其表现在他们对于灵性的态度上。尽管有些努力想实现自己理想的人可能很不情愿地接受上帝的标准，他们的这种奉献反而比那种表面上忠心服侍上帝，实际上不准备有任何变化的人更让上帝喜欢（马太福音 21:28—32）。上帝的子民一定要像那个在圣殿中悄悄将小钱放入奉献箱中的妇人一样（马可福音 12:41—44；路加福音 21:1—4）。他们不是表面装装样子，让别人为他们表现出来的良善鼓掌，而是要安安静静地做工和生活，不自夸，知道上帝是惟一真正重要的那位，会奖赏他们（马太福音 5:4—6,16）。

- 然而这个要求，并不能成为不做工的借口。那些希望接受上帝方式的人必须好好使用上帝赐予他们的供应，他们应该以负责任的态度来工作，使用上帝所给他们的资源，而且，就像那个不义的管家一样，他们应该随时准备为他们的行为向上帝交账（马太福音25:14—30;路加福音 16:1—8; 19:11—27）。
- 那些觉得自己已经达到了某种道德或属灵水平的人很少会明白上帝的方式，因为作为国度的一部分就是要与上帝同行，始终期待着新的可能性。两个最短的比喻说明了这一点：关于藏宝的比喻和关于寻珠的比喻（马太福音 13:44—45）。有人发现了一块藏着宝贝的地，他一定不会犹豫，而是将他所有的一切变卖了以便能买下这块地。或者又好像一个买卖人寻找好珠子，遇见一颗重价的珠子，就去变卖他一切所有的，以便能买下这颗珠子。上帝的国就像那样：这条道路可能很艰难，需要付出代价，但最终总是很值得的。

国度与社会

尽管耶稣确实将个人能力赐给了那些回应他的人，但是如果我们想像他的福音只是局限于纯粹个人的或者个体的灵性，那就错了。他的教导中有很大一部分是关于门徒与外部社会以及彼此之间的关系。实际上，在那个不饶恕人的恶仆的比喻中，耶稣似乎在说，上帝对待我们的方式取决于我们对待他人的方式（马太福音 18:21—35）。耶稣还说过爱人如己是排在爱上帝之后的第二大诫命（马太福音 22:39；马可福音 12:31）。

那些接受上帝标准的人必须在行为举止上像上帝一样，而且，由于上帝的慷慨是延伸到社会边缘的那些人的，因此耶稣的门徒也应该这么做。比喻中的好撒玛利亚人不是一个想像中让人崇拜的人物，而是一个实际生活的榜样（路加福音 10:25—37）。耶稣通过将福音带到边缘人群的方式，也将这一要求运用在自己的实践中。这一表现与宗教教师的工作恰恰相反，以至于他的门徒们几乎立刻就意识到上帝的国的确显现在他们选择跟从的这个人身上。国度不仅

意味着与上帝的一种崭新的关系，也在一个爱和互相服侍的新社会团体中，将他们互相联络在一起。

国度的未来

最后，新约中有几个比喻提到了将来上帝的国的来临。这些比喻描写了耶稣作为天国的、超自然的人子再次降临的情形，也提到了对人类的末日审判。

有些人认为这只是用一种生动的方式表达耶稣的福音在讲给他最初的听众时所带来的挑战，但是考虑到他使用了大量具有强烈启示味道的语言，我们很容易地得出这样的结论，那就是，耶稣的听众们一定会将其理解为关乎未来的事情，那时上帝的权柄和主权将以某种有形的方式让世人看见。

有些比喻描写了清算的那一天，到时候那些只是口头上说要服侍主，但实际上并没有那么做的人，将被从那些切实执行上帝旨意的人中间挑出来。这是麦子和稗子的比喻、撒网的比喻、绵羊和山羊的比喻要表达的主要教训（马太福音 13:24—30,47—50;25:31—46）。在其他比喻中，国度的高潮被描绘为一场喜宴，此类的比喻经常被用来形容弥赛亚时代到来时所带来的祝福。但是耶稣所描绘的画面清楚地表明，并非所有人都能够进入上帝的国。实际上，喜筵的比喻说明那些传统的敬虔之人在那里根本没有座位，而那些能够享受这种福气的更可能是来自大路上的人，而不是来自圣所（马太福音 22:1—14;路加福音 14:15—24）。

马太福音强调了按照上帝之道生活的人身上的责任。由于没有人知道最后交账的时刻在什么日子或者什么时辰到来，因此他们一定要随时做好预备，就像新娘的童女在婚礼上要警醒预备，等待新郎的到来那样（马太福音 25:1—13）。

耶稣教导中的这个内容超越了传统上在未来和现在之间所划出的明显界限。因为耶稣已经来到，上帝的国，就是通常人所理解的上帝方式，也已经来到。那些愿意相信这个异象的人，现在就已经成为国度的一部分，这意味着无论将来它要揭示其他什么事物，都将不会是什么全新的开始，因为某个事物所有含义的最终显示，本质上说，

此时此地已经存在了。尽管由此产生的新的存在形式现在可能看上去只有一个很小的不引人注意的开头，但是它不可避免地会长成令人刮目相看的身量——就像一粒芥菜籽，“这原是百种中最小的”，等到长起来，却要比各样的菜都大（马太福音 13:31—32；马可福音 4:30—34；路加福音 13:18—19）。

比喻及其听众

有些学者花了大量时间试图发掘出各种不同比喻的“现实场景”（*Sitz im Leben*），他们以为这样做可以更容易把握这些比喻的直接意思。但是，大部分情况下，我们无法发现耶稣讲述某个特定故事的准确环境。就像福音书的其他部分一样，比喻并不是作为耶稣生平的详尽记载的一部分而加以记录，而是作为解释耶稣的教导及其与世人和教会的需要之间的联系而使用的材料。

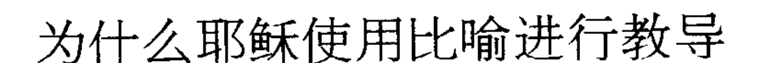
有些比喻偶尔会带有故事，这也许可以暗示一些耶稣传道过程中的现实生活场景。例如，我们没有合理的理由来怀疑好撒玛利亚人的比喻是为了回答一个宗教领袖向耶稣提出的问题：“谁是我的邻居？”同样地，有关不饶恕人的恶仆的比喻，如果放在耶稣回答彼得提出的有关要多少次原谅得罪他的人这个问题（马太福音 18:21—35）的背景中来理解，才让人觉得最有道理。同样地，如果不是作为对如何分家业这一问题的回答，我们也很难再为无知财主的故事去设想什么比这更合适的场景了（路加福音 12:13—21）。

有些比喻在不同的福音书中出现的上下文不同。迷羊的故事在路加福音中是和失钱和浪子的比喻一起出现的，这是耶稣为了回答法利赛人的议论，说他与税吏和罪人为伍（路加福音 15:1—7）。在马太福音中，这个同样的比喻是用来鼓励门徒们要作教会忠心的“牧人”（18:12—14）。由于我们了解马太和路加写作的不同目的，似乎这些作者在他们各自的叙事中为这些比喻选择合适的上下文——当然也可能耶稣不止一次讲过同样一个故事，而且在不同的场合表达不同的寓意。讲故事的人经常会这样做。

但事实是，这些带着背景资料的比喻是很例外的情况，我们对于

最初所讲述大部分比喻的环境一无所知。不同的福音书中都将他们收集成一组就证明了这一点。马太在他的福音书中有一个完整的部分是全部用来写比喻的(13 章),马可福音中包含了一个类似(尽管不完全相同)的集锦(4 章),而路加福音也有一个很长的篇幅主要用于写比喻(13:18—16:31)。

最后,对比喻的真正含义的理解一定要与其带给读者或听众的挑战结合在一起。这些比喻展现了一系列的图画,表明人们在认真对待上帝的方式时,生命将是什么样子,它们邀请听众无条件地献身于这种生活方式。只有当读者们将自己视同迷失的羊、凶恶的佃户或者那个发现了埋藏宝贝之地的人时,他们才能充分感受到这些比喻的影响。总之,比喻——如同大部分故事一样——它是一种进入新境界的邀请,它是一个机会,让我们在认识和经历这个世界时,按照耶稣所描绘的上帝的特性来重新想像这个世界。



为什么耶稣使用比喻进行教导

马可福音 4 章 11—12 节中提到,耶稣使用比喻,好像是为了让那些还没有成为他的门徒的人听不明白他的教导。这是为了应验以赛亚书上的话,“叫他们看是看见,却不晓得;听是听见,却不明白。恐怕他们回转过来,就得赦免”。这个观点与我们所知道的耶稣实在太不相同了,需要一些解释。因此人们提出了很多的设想,我们在这里提一下其中的两个:

- 最普遍的解释是,这并非耶稣的原话,而是反映了早期教会在试图解释为什么耶稣的福音被犹太教的宗教人士拒绝时所得出的结论。他们说,这正是上帝神圣智慧的表现,他预定事情是这样的。然而对于这个观点,有两种反对意见:

  第一,大概只是第一代基督徒如此关心犹太人对耶稣的拒

绝。教会只是在其发展的早期阶段是犹太人的教会，到了耶路撒冷于公元70年被罗马人摧毁之后，犹太基督教几乎不存在了。它对于整个教会当然没有什么影响。这意味着犹太人拒绝耶稣的福音这个问题在耶稣离世之后不久，就没有那么严重了——而且，离耶稣时代越近，教会增加和修改耶稣教导的余地就越小。

第二，马太福音中有一个类似的章节，同样是引用以赛亚书的话。我们知道，马太对于犹太人和基督徒之间的相对地位尤其感兴趣，因此我们可以设想，如果他认为这话语的确是与犹太人对耶稣的拒绝有关系的话，他应该会完全保留马可所写的话。但是实际上，马太福音中这句话的含义与马可福音稍微有些不同。在马太福音中，耶稣说的是，"所以我用比喻对他们讲，是因为他们看也看不见，听也听不见，也不明白"(马太福音13:13)。

- 第二个可能的解释是以马太福音的这句话为出发点。关于这个理解，我们需要假设马可福音中所说的"叫他们……看是看见"的话实际上应该是一个事实性陈述的开头，就像在马太福音中一样。我们可以通过比较马可所写的希腊文和很有可能是其背景资料的亚兰文资料获得支持这种解释的证据。因此，这句话描写的不是用比喻进行教导的意图，而是用比喻进行教导的必然结果。耶稣要指出的是，这些比喻将把那些带着属灵智慧听比喻的人，与那些灵里面是瞎子的人分开。

这个解释是更合理的。它与我们在上一章所看到的、耶稣想要对他的弥赛亚身份保密的态度是相符合的，而且也与耶稣教导的性质相符合，尤其是以讲故事为中心的特点。实际上，对这个所谓的"问题"进行说明的方式，突出了西方学术研究的弱点之一，以及他们在理解真理方面对于认知能力和分析等方法的过分依赖。在抽象的哲学谈论中，如果说一系列命题同时揭示和隐藏某件事情的时候，这的确有矛盾。但是讲故事是个完全不同的交流方式，在探索故事意义的时候，它让人们有更多的灵活性，而且它故意为各种不同的答案创造了空间，而这是传统的哲学式辩论所无能为力的。从定义上几乎可以说，当真理放在故事中时，它既是隐藏的，也是显明的。这种

现象在一切文化和所有的历史时期中都可以找到。一方面，故事可以被理解为简单的叙事，完全是出于娱乐的目的而讲述的；另一方面，它们通常邀请听故事的人不同程度地参与其中，以便将它们看作是现实生活及其挑战的反映。耶稣的比喻正符合这种模式：很多听耶稣讲比喻的人从中看不到任何意义，不过当它是一个简单的故事。从这个意义上讲，耶稣的信息是通过故事的形式"隐藏"了。但是对于那些愿意寻找属灵意义的人来说，同样的故事为他们开辟了新的空间，从中可以探索这些信息的含义，并思考耶稣所宣扬的上帝和国度的性质。

耶稣是否有意建立教会？

人们经常问，耶稣是否有意建立教会？在马太福音中有两处经文似乎说，耶稣的确想建立教会(16:18—20;18:17)。但是也有些学者认为，这是马太自己的说法，并非直接出自耶稣的教导。例如，阿尔伯特·史怀哲觉得无法想像耶稣要建立教会，因为他认为，耶稣所盼望的是立即终结这个世界。但是，即使那些不同意这种观点的人，也经常拒绝接受耶稣有意建立某种形式组织的观点。20世纪早期的神学自由派将耶稣仅仅视为一名伦理道德教师，而且，由于他们认为教会的概念与这一点不一致，因此他们得出结论说，这个说法只是后来添加到原本简单的福音中的。

尽管如今几乎没有人会同意这个观点，但是它的确突出了两个重要的事实，我们在讨论耶稣和"教会"的概念时，应该牢记在心：

- "教会"未必是指那种在公元2世纪发展出来的、在现今制度化的基督教中非常熟悉的宗教等级。耶稣提到过两三个人奉他的名聚集(马太福音18:20)。
- 从严格的意义上讲，讨论在耶稣生活的那个时代存在"教会"可能犯了年代错误。新约圣经中的教会不仅仅将自己看作一个同类人物聚集在一起的宗教社团，而是认为自己是一群分享同样生命的人，这生命是由于耶稣本人的降生、死亡和复活而得来的，而且

他们还与那来自圣灵恩赐的能力有份。因此，在这个特定的意义上，教会是在耶稣被钉死和复活这样的重大事件发生之后才出现的，这就是为什么新约圣经将五旬节圣灵降临那一天作为教会真正“建立”的时间的原因（使徒行传 1:8;2:1—4）。

那么，显然，任何有关耶稣是教会的建立者这样的说法都要经过仔细论证才行。但同时，在福音书中也有很有力的证据显示，耶稣的确有意建立一个信徒的团体：

- 所有的福音书都认为耶稣是成就旧约有关弥赛亚的预言的那一位。弥赛亚通过耶稣已经到来，在传统的盼望中，有一个重要内容是相信弥赛亚将要建立一个新的社会，在这个社会中，人们可以享受与上帝以及彼此之间的亲密关系。无论耶稣怎样模糊地看待自己的弥赛亚身份，对于这样一个人物来说，他想到要在门徒中建立一个群体是很自然的事情。此外，耶稣最喜欢用来称呼自己的名字——人子，也包含了群体的意思在里面。如果我们像有些人那样，说耶稣每次使用这个名字都含有将他的门徒一起包含在内的意思，这或许不正确，但是毫无疑问，在但以理书中，人子并不是一个人，而是“至高者的圣民”中的一个代表（但以理书 7:13—18）。
- 当耶稣描述他自己的工作以及上帝的国的工作时，他说的话经常让人觉得是在谈论一群人，他们不仅与上帝相联合，也彼此相联合。例如，耶稣将自己描述为一个牧人，暗示他牧养了一群羊（路加福音 12:32;约翰福音 10:1—18）。在将他自己比作是葡萄树，将他的门徒们比作是枝子的时候，他一定是想说明枝子之间要有某种互相连结的关系，而且要和葡萄树干连在一起（约翰福音 15:1—11）。耶稣所说的有关国度的那些事，如果不假设他在心中想着的是一群看得见的门徒，就难以理解（马太福音 23:13;路加福音 16:16）。而他的伦理方面的教导更是与群体的生活有关（马太福音 5:22;7:3—5）。
- 还有一个令人惊讶的事实，那就是有些比喻暗示上帝的国是一个看得见的实体。像芥菜种的比喻（马可福音 4:30—32）、麦子和

稗子的比喻(马太福音 13:24—30)、撒网的比喻(马太福音 13:47—50)、葡萄园工人的比喻(马太福音 20:1—16)以及喜筵的比喻(马太福音 22:1—14),都清楚地暗示上帝的国是某种有组织的结构。

尽管耶稣是否曾经希望教会成为基督教时代的那种组织还很值得怀疑,但是我们有理由得出结论说,他的确希望有一个持续不断的信徒群体,后来他的门徒们建立的教会,是有形地表现这种群体的一种尝试。

第八章　国度的兆头

福音中部分最令人瞩目的内容是人所共知的有关耶稣行神迹的故事。他医治有病的人(马可福音 1:29—34),行使控制自然力量的权柄(马可福音 4:35—41),有时让死人复活(马可福音 5:21—43;路加福音 7:11—17;约翰福音 11:1—44)。在所有有关耶稣的话题中,对于近代以来的读者而言,这些是最难理解的。人们通常觉得耶稣有关上帝和上帝的国的教导不难理解,即使那些无法接受这些教导之真实性的读者对他的理想也是充满敬意,甚至可能努力将部分教导实践出来。但是当涉及神迹奇事,很多人,包括基督徒在内,就觉得难以想像在福音书中的这些故事真实发生过。

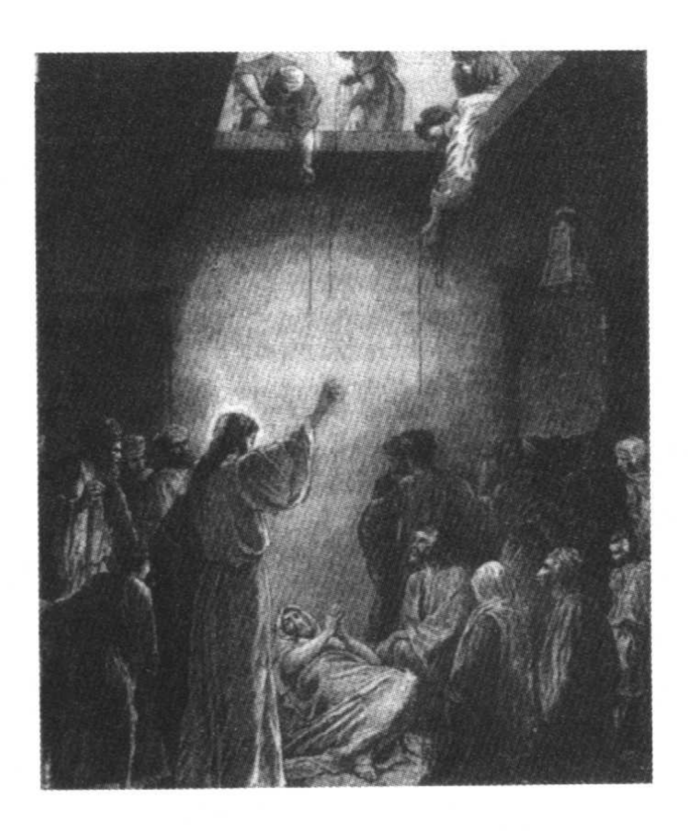
由于受到过去二三百年来在西方文化中流行的科学理性主义的影响,人们有种倾向,就是将神迹奇事归结为古代人们的无知和迷信。随着 20 世纪的到来,这种观点比起殖民主义和帝国建立时代不再那么令人信服了。在殖民主义和帝国建立时代,西方的人们还是非常相信科学物质主义的世界观,这种世界观让他们以为他们做事的方法是历史上曾经存在过的最先进的理解方式。对于那些只认为自己的文化好,而瞧不起其他所有文化的人来说,以无知和迷信为理由来拒绝接受古代人的观点是很自然的。然而如今,这种观点可以被视为民族自大和知识殖民主义的一种形式。有大量的证据表明,古代的人们并不比现代的同类更加容易受骗或者更天真。此外,科学发现越多,就有越多的事情被证明是非常神秘的,其中以疾病和医治最为典型。对西方世界以外的文化的了解不断增多,越来越明显的事实是,失常的是理性主义及其对因果关系的"逻辑"解释的坚持,而非对超出我们通常能看到和处理范围之外的那种灵性世界的信仰。当大部分世人,无论在何时何地,都毫不犹豫地接受这类事实的时候,要对其提出质疑就不过是知识和文化帝国主义的一种过时的负隅顽抗,这也是新纪元运动出现的原因,这个运动通过普世的议

题,很容易地将神迹奇事和超自然现象牢牢地放回到西方思想议程中。

我们太容易用预设来为我们未能认真考虑一些引人注目事件的确凿证据的性质进行辩护。如果我们只是依靠自己那种无法相信此种事情的倾向,那么我们几乎不可能为耶稣所行的神迹奇事带来的问题找到一个合适的答案。当然,在试图理解所发生的事情时,我们也不可能回到1世纪时的那种思想状态,因为相信这种事情的人无法简单地通过他们自己的预设来证明这些神迹奇事的真实性,正如那些不相信这种事情的人无法通过他们全然不同的预设来做出相反的证明。我们非常有必要全面考量任何可供使用的证据。

还有一点非常重要,那就是对于我们所理解的"神迹奇事"是什么样子的必须有一个相当清晰的认识。居住在边远地区部落中的某人可能认为诸如电视之类的现代发明是神迹奇事,而另一个知道电视工作原理的人对它的描述就会完全不同。一个经常会流产或者死产的母亲生出一个健康的孩子,她会将其视为神迹奇事,而另一个人可能会说,依照统计数字的规律,这个孩子的到来是迟早的事。人们看待同样的事情,会基于各自不同的观点,对于所发生的事情做出相当不同的评论。例如,我们现在已经知道,在人的身体和思维之间有非常紧密的联系,即使是具体的身体上的疾病,有的时候也有其心理上的根源。如果耶稣所医好的病中,有些病是非心理影响而产生的,像我们现在通常所说的那样,那就会令人感觉奇怪了。有些福音书的故事似乎也是这样暗示的——例如,有关患血漏的妇人通过触摸耶稣的衣裳就得了医治的故事(马可福音5:25—34),还有耶稣用唾沫和泥抹在瞎子的眼睛上使他复明的故事(约翰福音9:1—11)。

福音书从一开始就将这些神迹奇事置于一个与众不同的背景中。耶稣在拿撒勒会堂中讲道的时候,他提到以赛亚书中的一个章节,那里提到弥赛亚时代到来的时候,将会"传福音给贫穷的人。差遣我报告:被掳的得释放,瞎眼的得看见,叫那受压制的得自由"(路加福音4:18)。话语对于耶稣传讲福音是非常重要的,但并不是惟一重要的工具,他的作为(包括神迹奇事)在他受到众人欢迎方面和遇到反对方面都起了重要的作用。要为其找出原因并不困难,因为



耶稣医治瘫子(马可福音 2:1—5)。摘自 19 世纪的雕刻作品。

有关耶稣所行的神迹奇事的特殊性有些并不在于他做了什么,而是在于他什么时候做的和做在谁的身上。引起人们注意的是,耶稣所医治的那些人——聋子、瞎子和瘸子——根本不会出现在当时犹太医治者的故事中,尽管在以赛亚书 35 章 5—6 节中(其被普遍认为是有关弥赛亚的预言),这些人正是被拣选出来作为上帝的国到来的兆头。那些怀疑耶稣意图的人可不会轻易放过这种巧合。而且耶稣医治人的环境通常违反传统律法这一点也逃不过他们的眼睛。耶稣不仅在安息日医治病人,而且还医治那些依照宗教纯洁性的传统定义称不上是子民的人:那些种族不同的人(像马可福音 7:24—30 中提到的外邦妇人),或那些居住在错误地方的人(像马可福音 5:1—20 中那个居住在坟茔中的人),还有那些按照宗教礼仪被定义为不洁净的人(像马可福音 5:25—34 中那个长期患血漏的妇人)。

一个有善良之心的人怎么可能反对医治那些遭受疾病折磨的人呢?这是耶稣在会堂中医治了那个枯干一只手的人时提出的一个很平常的问题(马可福音 3:4)。这样的反问使得那些反对变得特别没有道理。但是耶稣并非主要出于对病人的怜悯才施行医治。他将任

何形式的疾病都看作是撒旦工作的表现，因此，当他看到一个人因为长大麻风病而身体变得丑陋时，他"非常愤怒"（马可福音 1:40—45）。然而他并没有将患病与个人的罪等同起来，或是认为患病的人应该自己为所遭受的不幸负责。相反，当法利赛人这样理解的时候，他直截了当地否定了这种观点（约翰福音 9:1—5）。但是如果上帝的国要代替"世上的国"，疾病的问题就必须严肃对待。因此，耶稣的神迹奇事带有很强的神学基础，也正是这一点，让反对他的人非常反感，因为细看耶稣的神迹奇事就会发现，这些主题同样存在于耶稣的生命之中。上帝是作为慈爱的父亲出现的，他关心所有的人，没有例外。就像耶稣在话语和态度上教导的那样，上帝爱各种各样的人，因此他的神迹奇事通常涉及生活在社会边缘的那些人——以此显示出他所宣告的上帝的爱和关心并非只是口头上的，而是要有实际行动的（马太福音 8:1—4；路加福音 17:11—19；马可福音 5:21—43）。医治和赦罪是结合在一起的（马可福音 2:1—12），而那些得医治的人，则需要有信心（马可福音 5:32—34；9:14—29），而且至少有一个故事提到过缺少信心会对医治的工作造成障碍（马可福音 6:5—6）。

福音书中耶稣所行的神迹

	马太福音	马可福音	路加福音	约翰福音
医治大麻风病人	8:2—4	1:40—42	5:12—14	
医治百夫长的仆人	8:5—13		7:1—10	
医治彼得的岳母	8: 14—15	1:29—31		4:38—39
医治被群鬼附的人	8:16—17	1:32—34	4:40—41	
平静风浪	8:23—27	4:35—41	8:22—25	
医治格拉森被鬼附的人	8:28—34	5:1—20	8:26—39	
医治瘫子	9:2—8	2:3—12	5:18—26	
医治睚鲁的女儿	9:18—19; 23—25	5:22—24; 35—43	8:41—42; 49—56	

续表

	马太福音	马可福音	路加福音	约翰福音
血漏的妇人得医治	9:20—22	5:25—34	8:43—48	
医治两个瞎眼的人	9:27—31			
医治被鬼附的哑巴	9:32—34		11:14—15	
医治一只手枯干的人	12:10—13	3:1—5	6:6—10	
医治又瞎又哑被鬼附的人	12:22—23			
使五千人吃饱	14:13—21	6:30—44	9:10—17	6:1—14
在水面上行走	14:22—33	6:45—51		6:16—21
医治迦南妇人的女儿	15:21—28	7:24—30		
使四千人吃饱	15:32—38	8:1—9		
医治患癫痫的少年	17:14—21	9:14—29	9:38—43	
鱼嘴中的钱	17:24—27			
瞎眼的巴底买得医治	20:29—34	10:46—52	18:35—43	
无花果树枯干	21:18—22	11:12—14;20—25		
医治被鬼附的人		1:23—26	4:33—35	
医治又聋又哑的人		7:32—37		
医治伯赛大的一个瞎子		8:22—26		
打鱼的神迹			5:1—11	
寡妇的儿子死而复生			7:11—17	
医治驼背的妇人			13:11—13	
医治患水肿的人			14:1—4	
医治十个大麻风病人		17:11—19		
马勒古的耳朵得医治			22:50—51	

续表

	马太福音	马可福音	路加福音	约翰福音
将水变为酒				2:1—11
在迦百农医治大臣的患病儿子				4:46—54
在毕士大池子处医治患病的人				5:1—15
医治生来就瞎眼的人				9:1—41
将拉撒路从死里复活				11:1—44
另一个打鱼的神迹				21:1—11

神迹奇事与证据

在我们开始思考如何理解这些“神迹奇事”的更一般的问题之前，认真研究一下我们所有的资料来源显然是非常重要的。因为如果能证明根本没有证据表明耶稣的确行了那些神迹奇事，我们就可以把其他因这些神迹奇事而引起的问题置之脑后。

当我们研究古代历史的时候，我们发现，历史的证据毫不含糊地支持了这一信念，即人们普遍认为耶稣的确行了那些福音书中所记载的神迹奇事。证据不仅来自福音书本身，也来自一些非基督教的历史资料。

犹太历史

约瑟夫做了以下有关耶稣的陈述:“在这个时期，兴起了耶稣，一位有大智慧的人——如果我们称他为人合适的话——因为他是一位能行奇事的人，是那些愿意接受真理之人的教师。他吸引的不仅是犹太人，还有外邦人。他是基督。当他被我们之中的重要人物指控并被彼拉多定罪钉死在十字架上后，那些起初就爱他的人之所以没有停止爱他是因为他在第三天复活之后曾向他们显现，上帝的先知们曾经预言过这些，还有其他 10,000 件关于他的奇事。直到今日，

因他得名的基督徒一族，仍是没有灭绝”（《犹太古史》18.3.3）。

这段记载也不是没有问题，学者们对于这段话有多少是约瑟夫本人亲笔所写的持有不同的观点。问题是这一段记载清楚地说耶稣“他是基督”。但约瑟夫并不是基督徒，对于一个犹太人来说——即使是一个叛教的犹太人，做出这样毫不含糊的陈述也是相当引人注目的。也许这个短句是被后来的基督徒编者加入到约瑟夫的作品中，也许约瑟夫在最初写作的时候，写的是他“被称为基督”，后来这一句被修改了，好使得他的说法更具体一些。尽管如此，大部分学者都不怀疑约瑟夫对于耶稣的其他记载是真实可靠的，其中就包括“他是一位能行奇事的人”那句话。



约瑟夫（约公元 37—100 年），犹太作家，撰写有关犹太民族的历史，并提交给罗马人。

来自犹太原始资料的更多证据包含在巴比伦人的《塔木德》（*Sanhedrin* 43a）中，其中记载说，耶稣被处死是因为他行“巫术”，误导众人。这一点非常有意思，因为它与福音书的记载是一致的，那里说宗教领袖们并不否认耶稣有医治人的奇妙能力，只是他们疑惑他的力量是从哪里来的。人们不是将它们视为神迹奇事，而是将它们视为愚弄人的把戏；而且，人们也不认为它们是上帝在耶稣生命中做工的表示。他们认为世界上有先知，也有假先知——耶稣就是后者之一。在马可福音第三章，有些文士说他是“靠着鬼王赶鬼”，这就是他为什么容易将污鬼们赶出来的原因（马可福音 3:22），显然这个观点至少在宗教人士中间是很普遍的。他的对手们认为他是被“别西卜”附着（魔鬼的一个称呼）——但是显然他们没有理由怀疑他所行的事的确是真的（马太福音 12:22—28；路加福音 11:14—23）。

早期的基督教教导

第二个资料是早期教会的福音宣讲所提供的证据。这本有关基

督教信仰的早期概要中的共同要素之一就是，希伯来圣经中的应许已经成就在耶稣的降生、死亡和复活之中，而且在好几处通过使用神迹奇事来清楚地描述耶稣的传道工作。例如，在五旬节，彼得说到“上帝借着拿撒勒人耶稣，在你们中间施行异能、奇事、神迹”（使徒行传 2:22）。另外在对哥尼流和他的家人讲道的时候，他提到耶稣“周流四方，行善事，医好凡被魔鬼压制的人。因为上帝与他同在”（使徒行传 10:38）。

我们没有必要在此讨论彼得的这些讲道是否真实这个复杂问题，因为不管这些讲道是真的出自彼得，还是使徒行传的作者路加的杜撰，它们仍然为我们提供了证据，即早期基督徒相信耶稣行了神迹奇事，而且他们希望这些神迹奇事会吸引非基督徒，而不会立刻就被他们拒绝。如果我们将这些证据与来自犹太原始资料的那些证据放在一起考虑的话，显然大部分了解耶稣传道情况的人都相信他确实做了惊人的事情——这种相信与他们自己是不是基督徒没有任何关系。

神迹奇事及其含义

为了充分理解神迹奇事的含义，我们应该将其放在耶稣整个传道工作的大背景之下进行考虑。福音书是对照着旧约盼望的背景来讲述耶稣的生命及其工作的，为的是表现那些预言如何成就在耶稣身上，以及人们盼望已久的上帝的国是如何通过他到来的。为了理解这些神迹奇事的很多细微差别，我们有必要将它们放在同样的一个参照系中，就好像耶稣称自己为“人子”，如果不参考旧约圣经，就算不是无法理解，也会是难以理解的。神迹奇事也是一样。

在希伯来圣经中，神迹奇事总是带有含义的。上帝所说的经常与他所做的联系在一起。实际上，希伯来文的 *dabar* 一词，通常既可以意味着话语，也可以意味着行为，在希伯来思想中，这两点通常是紧密地联系在一起的。上帝的行为可以被理解为上帝的话语的外延。上帝所做的从本质上与上帝所说的一样。因此，像出埃及的时候，摩西在法老面前所做的奇事并不仅仅是装装样子，而是被理解为上帝信息的

载体，是证明上帝话语真实性的活生生的兆头（出埃及记 10:1—2）。

这种观点被先知们吸收并加以发展，他们经常在他们的信息中包含一些类似的行为。例如，以赛亚露身赤脚地在耶路撒冷行走，目的是表明他相信犹太的同盟很快就会被他们的敌人摧毁（以赛亚书 20:1—6）。以西结在一块砖上画了一个被围困的城市，以此预言将要发生在耶路撒冷城的事（以西结书 4:1—3）。类似这样的行为被认为不仅仅是象征或者例证——它们是上帝通过先知们所要传递的信息，与上帝在以色列民族的历史上所做的事紧密相联。

当约翰福音将耶稣所行的神迹奇事称为"兆头"的时候，约翰所想到的可能就是这种"动态的表现"。英文单词"兆头"只是兆头或迹象的意思，它可能意味着神迹奇事作为兆头，不过是人为地用来证明耶稣是弥赛亚，或上帝的国已经到来的暗示。但其实它们的含义远不止这些，因为，就如同先知们所给出的"兆头"一样，这些神迹奇事实际上是耶稣传讲的信息的一部分。它们是那些以比喻的形式进行的教导在行为上的延伸，就像教导一样，它们描述上帝的国，给那些见证人带来挑战。

如果这样来查考的话，我们很容易看出，神迹奇事将人们的注意力吸引到上帝的国的三个方面。

国度的降临

当耶稣开始他的传道生涯时，他所传讲的信息的主要内容是"上帝的国近了"（马可福音 1:15）。"近了"这个词的确切含义取决于我们如何理解耶稣的末世论。但是大部分学者同意，它至少有一个含义，那就是上帝的国已经随着耶稣的到来而降临了。这一点在耶稣行的神迹奇事中很清楚地显示了出来，在这些神迹奇事中，不仅宣告了上帝的国的降临，而且做了解释。

施洗约翰曾经将他的门徒们派去询问耶稣，他是否就是那位带来上帝的国的弥赛亚。耶稣的回答是这样的，"你们去，把所听见、所看见的事告诉约翰。就是瞎子看见，瘸子行走，长大麻风的洁净，聋子听见，死人复活，穷人有福音传给他们"（马太福音 11:4—5；路加福音 7:22）。耶稣用来回答约翰的这些话是引用以赛亚书 35 章 5—

6 节的经文，它通常被认为是指弥赛亚时代。耶稣告诉约翰，他的神迹奇事是古代应许变成现实的“兆头”。

约翰福音提出这些神迹奇事不仅宣告了上帝的国的到来，也证明了耶稣在其中的中心地位。在约翰福音所记载的第一个神迹（将水变成酒）中，耶稣“显出他的荣耀来，他的门徒就信他了”（约翰福音 2:11）。此后，他使拉撒路复活，是为了“叫上帝的儿子因此得荣耀”（约翰福音 11:4）。但是耶稣并没有为着自己的利益而行神迹奇事，因为在约翰福音的开头部分，约翰指出耶稣的荣耀并不是他自己的荣耀，而是上帝的荣耀，他作为上帝的儿子分享了这一荣耀（约翰福音 1:14）。同样的主题也出现在其他的神迹故事中，耶稣要人们将荣耀归给上帝，而不是归给他自己（路加福音 17:11；约翰福音 11:4）。在这些神迹中，上帝的大能以这样一种方式显明，以至于那些看到神迹的人就知道上帝的国已经随着耶稣的到来而降临了。



进行洁净仪式用的一种大水罐。

国度的范围

神迹奇事不仅一般地宣告了上帝的国的降临，它们还传递了很多细节上与耶稣的明确教导相一致的信息。我们不难看出，耶稣所行的各种神迹特别强调他用比喻所谈论的上帝的国的各种事情。这些神迹奇事可以归纳为三组，每一组表现了耶稣教导的一个方面。它们宣告了上帝的国对于个体的意义，对于整个世界的意义，以及它未来的结果和成就。

上帝的国与个体

在耶稣所受的三个试探中，有一个试探是魔鬼称自己是世上万国的主宰，耶稣时代很多人同意这种观点（马太福音 4:8—10；路加福音 4:5—7）。当他们面对自己以及他人的生活时，他们看到的是患难、疾病以及死亡，这些证明他们的生活受到了世上邪恶力量的影

响。人们普遍认为疾病是由在自然和物质世界运行的邪灵世界中的魔鬼们引起的。罪和恶引起了疾病——这并不是个人意义上的，就像法利赛人认为一个人如果瞎眼，一定是因为他本人和他的家庭犯了罪(约翰福音 9:1—12)，而是在普遍意义上的，人类的疾病被看作是上帝的造物全然堕落的一部分。

耶稣教导的一部分重要内容是，人们可以从挟制他们生命的罪中得着释放。在赶鬼和行其他的医治神迹中，耶稣用最引人注目的方式宣告了这个主题。他也强调了他的教导的另一个方面，因为他的神迹奇事更经常地行在那些社会边缘的人身上，例如，患大麻风病的人，人们由于害怕不洁净而不敢触摸他们(马太福音 8:1—4;路加福音 17:11—19)；罗马的百夫长，他是很多犹太人憎恨的对象(马太福音 8:5—13;路加福音 7:1—10)；还有那些以往无人过问的人(马可福音 5:21—43)。正是在这些人的身上，耶稣传讲的信息和行的神迹表现得最有价值。

上帝的国与世界

如果医治的神迹表现了耶稣将个体从罪的权势下释放出来的话，那么他行的"自然神迹"则表现了他对于整个被造之物的释放:不仅个人从犯罪中得到释放，而且从他或环境所造成的罪恶的后果中得到释放。恶的势力影响的不仅仅是个人的生命，也影响了自然界的生命。撒旦是世界的掌权者这个说法的确是有道理的，耶稣来，是要将撒旦从各个领域内驱赶出去(约翰福音 12:31)。因此他"斥责"那风和浪，就像他"斥责"毒害人们的生命的魔鬼一样(马可福音 1:25;4:39)。

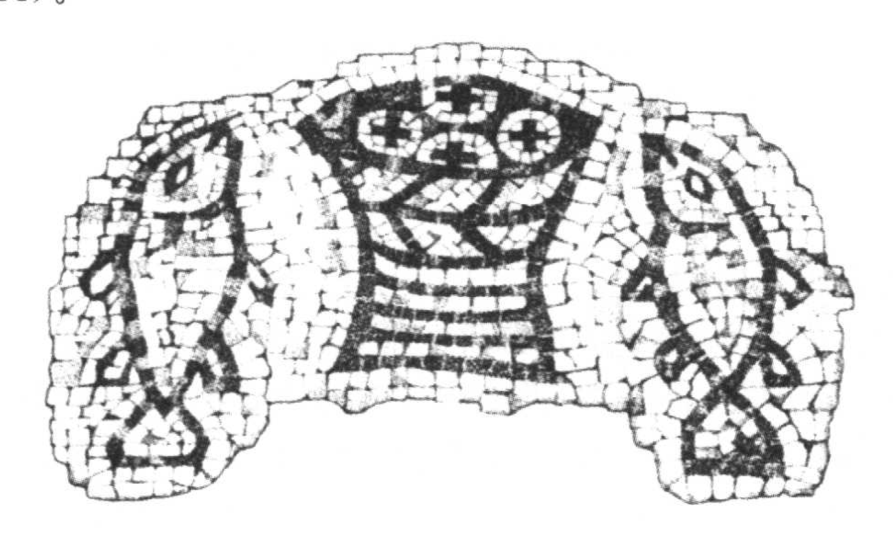
耶稣所传福音的一部分重要内容是，他来是为了在所有的环境中拯救他的子民，那些自然的神迹是为了明确宣告耶稣做工的全面范围。

未来的上帝的国

有意思的是，耶稣关于上帝之国的教导的未来维度在这些神迹奇事中也表现了出来。在犹太人的思想中，未来的国度经常被想像为一场筵席，耶稣本人描述上帝的国也使用筵席的说法(马太福音

8:11;路加福音 14:15—24;22:30)。耶稣用神迹让 5,000 人吃饱和让 4,000 人吃饱就是这种图画的现实表现,在这两个故事中,耶稣作为上帝的弥赛亚在喂养他的子民(马太福音 14:13—21;15:32—39;马可福音 6:30—44;8:1—10;路加福音 9:10—17)。让 5,000 人吃饱的记载中说,人们对当时发生的事情如此惊讶,以至于他们认为耶稣是在邀请他们拿起武器来反抗罗马人,他们当时在那里想强逼他作王(约翰福音 6:14—15)。

曾有三次,耶稣使死人复活,这些神迹用行动表达了他的门徒将得着"永生"的教导,使他的门徒能够在今世就领略到未来弥赛亚国度的祝福(马可福音 5:21—43;路加福音 7:11—17;约翰福音 11:1—44)。



加利利塔布哈(Tabgha)的倍增教会(the Church of Multiplication)里五饼二鱼故事的镶嵌图。

国度的挑战

在研究比喻的时候,我们注意到,它们是一种吸引人们去思考上帝的国对他们自己生命的全部意义的方式,我们得出的结论是,如果我们不愿意按故事本身的意思来思考这些信息,就会看不到很多比喻的完整意义。挑战人们接受上帝的价值观和标准也以同样的方式表达在神迹故事中。

在耶稣的医治中,信心经常是作为一个重要因素出现的。耶稣

曾经三次说“你的信救了你”(马可福音 5:34;10:52;路加福音 17:19)。根据马可的记载,如果缺乏信心,就难以行神迹(马可福音 6:5)。实际上,如果没有信心,人们很难意识到神迹是上帝做工的表现,不信只能导致人们得出结论说,耶稣是与撒旦为伍的(马太福音 12:24)。

在思维和身体互相作用的复杂背景下,“信心”通常是得医治的重要部分。我们没有根本性的理由来认为“知道人心里所存的”(约翰福音 2:23—25)耶稣不清楚这一点。但是福音书所说的信心不仅仅是患病人要对医治者有信心的那种信心,耶稣所要求的不是病人预想自己能够得着医治,而是无条件地接受生命发生改变的要求,并且愿意按照上帝的方式生活。向耶稣求医治是这种信心的一种表现,信心进一步的含义在比喻中更加充分地表达出来。在这个意义上,神迹奇事与比喻的意图没有太大的差别:对于那些愿意信靠上帝的人来说,神迹奇事是上帝显现的载体,而那些不接纳这种可能性的人则可能轻易地将它们视为不值一提的琐事。



福音书中的神迹故事

关于耶稣所行的神迹,福音书的叙事本身就引发了一些重大的问题:

- 有些问题导致了人们对福音书进行了批判性的研究,这些研究试图探索福音书是如何写成的。研究认为,从文学形式上讲,福音书记载的神迹故事与希腊文学中的故事是类似的。研究人员尤其将注意力放在福音书的记载和 3 世纪的作者斐洛斯特拉图(Philostratus)所写的《阿波罗纽(Apollonius)的一生》中的 1 世纪卡帕多西亚(Cappadocian)先知和行奇迹者的故事上,据称这两者很类似。这并没有惊奇之处,因为耶稣行神迹的故事最初是

由讲希腊语的人写下来的，他们使用的自然是他们最为熟悉的文学形式和惯例，在同一个文化背景下的作者在描写同样类型的事件时，使用同样的语言是可以想像的。

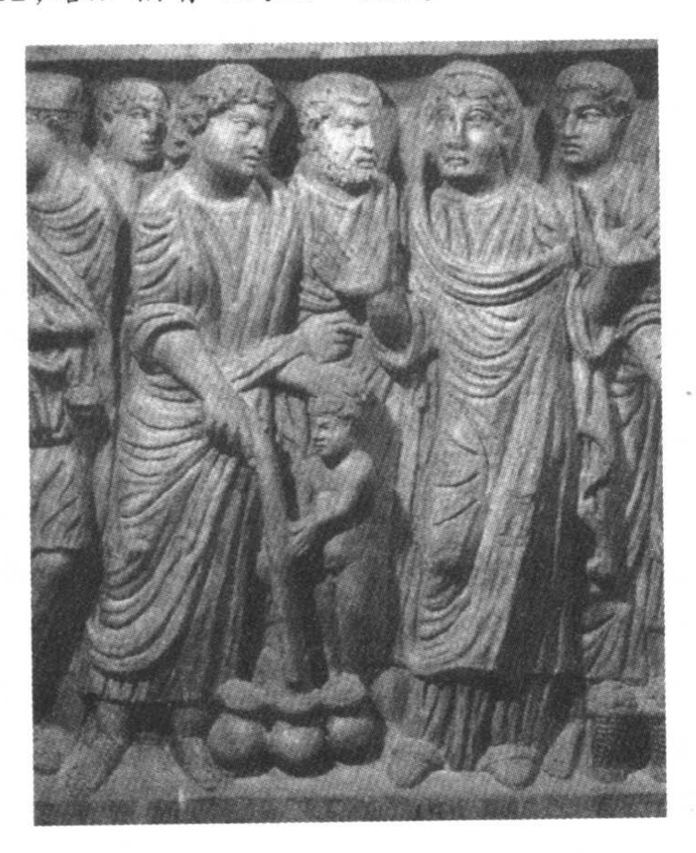
阿波罗纽和耶稣之间描述的"平行"证实了福音传统的创意。希腊故事不仅比新约圣经晚得多，而且它们的发表明显带有质疑基督徒有关耶稣的说法的意思。如果有人想问这两者之间有什么"依赖"关系的话，我们认为，后期的作者们有意识地以福音书的记载为范本来叙述自己的故事，而不是福音书的作者以他们的故事为范本。无论如何，文学形式的相近性并不能向我们说明任何历史事实(参见第十章有关文学形式批判的更多讨论)。

■ 一个证据充足的事实是，随着时间的推移，一些令人瞩目的行为通常被归功于那些由于其他原因而受到高度尊敬的人。这种倾向可以在很多中世纪圣徒的生平传奇中找到，我们不能否认同样的事情也发生在耶稣的故事上。很多在公元 2 世纪写成的所谓的"伪福音书"也都具有类似的性质，将所有奇特的神迹故事与耶稣连在一起。尽管人们不时将马太福音和约翰福音中的某些神迹故事与这些伪福音书中的故事进行比较，但是从整体上说，没有特别的证据表明这是新约福音书中神迹故事的起源。

福音书的写作日期与其所描述的事件之间的间隔，与演绎神话故事通常所需的时间间隔相比，要近得多。有关耶稣生平的最早的传说，在 40 年代后期几乎就已经发展成了某种固定的形式，这是在耶稣死后仅仅 15 年左右的时候。而福音书开始以最终完成的形式存在是在公元 65 年到 70 年左右，也就是说，比耶稣的生平晚了 35 年左右。创作神话故事当然需要比这更长的时间来演绎故事。在福音书基本成形的时候，一定还有很多亲眼见证福音书所描述故事的人仍然活着，毫无疑问，他们一定会纠正任何与他们记忆中的耶稣不相符的故事。

新约福音书中的神迹故事，与有关希腊"神人"的传说或中世纪圣人的故事，甚至与伪福音书中有关耶稣的故事，都有一个显著的区别。例如，在新约福音书中没有《阿拉伯儿童福音》中所讲述的那种奇谈怪论。根据《阿拉伯儿童福音》，耶稣从炉子里发现

的一些山羊中造出了三个孩子。甚至在《多马的儿童福音》中的那个耶稣在安息日将12只泥土做成的鸟变成了活麻雀的故事，也与新约福音书中的故事全然不同。有关神迹的传奇故事通常总是与特殊能力的夸张展现联系在一起。但是在四部福音书中，并没有这样的内容。实际上，福音书清楚地表明，耶稣所行的神迹奇事不是要满足对超自然现象的无聊思考。当法利赛人要求耶稣行一个神迹来满足他们的好奇心的时候，他坚定地告诉他们，他的工作与这种表演没有关系（马太福音12:38—42；马可福音8:11—12；路加福音11:29—32）。



五饼二鱼的神迹（马可福音6:30—43）。绘刻在一个3世纪的石棺上，地点为罗马的Via della Lungara。

还有很重要的一点就是，即使在可追溯的最早期的福音书传统中，耶稣也是被刻画为行神迹者。福音书的来源Q文献（参见第十章）通常被认为是早期耶稣讲道的汇编，但这个材料中也记载了一个神迹，即医治罗马百夫长的仆人的神迹（马太福音8:5—13；路加福音7:1—10），其中还提到了耶稣有行神迹的习惯。在

Q文献中记载了施洗约翰让他的门徒报告耶稣所行的神迹(马太福音 11:1—19;路加福音 7:18—35),加利利诸城被定罪,因为尽管不断有神迹奇事行在他们中间,他们仍然不悔改(马太福音 11:20—24;路加福音 10:13—15)。

■ 我们要指出的是,在耶稣所受到的试探中,至少有两次,他毅然决然地拒绝了行神迹的诱惑(马太福音 4:1—11;路加福音 4:1—13)。他受到魔鬼的试探,要他将石头变为食物,以及从圣殿顶上跳下来而不会受伤。两次试探他都拒绝了。那么他有可能在传道的过程中,行这样一个使 5,000 人吃饱、显然导致众人试图让耶稣做他们的王(约翰福音 6:1—15)的神迹吗?

这个问题并不像乍看上去那么重要,实际上,它只是在耶稣被当作最先行神迹者的情况下才会产生。古时候行魔法的人到处都是,他们以此作为展示其特殊能力和重要性的表现。但是福音书的整个基调非常不同,耶稣的工作并不是以追求权力为特征,而是以谦卑服侍上帝和在众人之间行善事为特征。神迹,就像他的教导和讲道一样,是为了向那些经历神迹或者见证神迹的人发出信心和顺服的呼召。

我们无法对这些有关耶稣行神迹的各种证据之间明显表现出来的一致性避而不谈。犹太和基督教的原始资料都认为,耶稣的确行了神迹奇事。尽管我们显然仍有对某个神迹故事做出不同判断的余地,但是要从福音书中去除这些神迹成分是不合理的。同时,福音书从来不是让我们读过、看过就完了,与耶稣其他的传道内容一样,它们真正的意义在于,它们是协助将耶稣有关上帝的国的信息传递给人们的手段,因为它们本身证明了上帝做工的方式。

第九章　上帝的国在运行

社会总是需要条例和法规来控制其成员的行为。这些条例和法规通常是人们从经验中得出的有关最佳做事方式的结果。有时候条例是从宗教信仰体系中产生出来的，就像在古代中东的一些法律规范那样。偶尔也会有两者结合的情况，就像旧约圣经中的那些条例一样。传承下来的做事方式和人们的实际需求之间的关系很容易变得复杂并产生问题。到耶稣时代，就算希伯来圣经中的那些具体的律法尚未全部过时，很多也已经因为巴勒斯坦社会文化的变化而变得过时了。妥拉面对的是一个与当时罗马帝国通常所许可的社会组织有着根本性不同的社会结构，这本身就要求它要进行调整和重新解释，以便能够与变化了的环境相适应。法利赛人带着热情承担了更新律法的任务，他们看到，如果传统律法还想获得那些在整个生活方式上都面临新挑战的人们的尊重，就需要进行变化。从总体上说，他们做得不错，从所有我们可获得的证据上看，即使他们严厉的要求并不总是那么容易遵守，他们似乎仍然受到人们的高度尊敬。

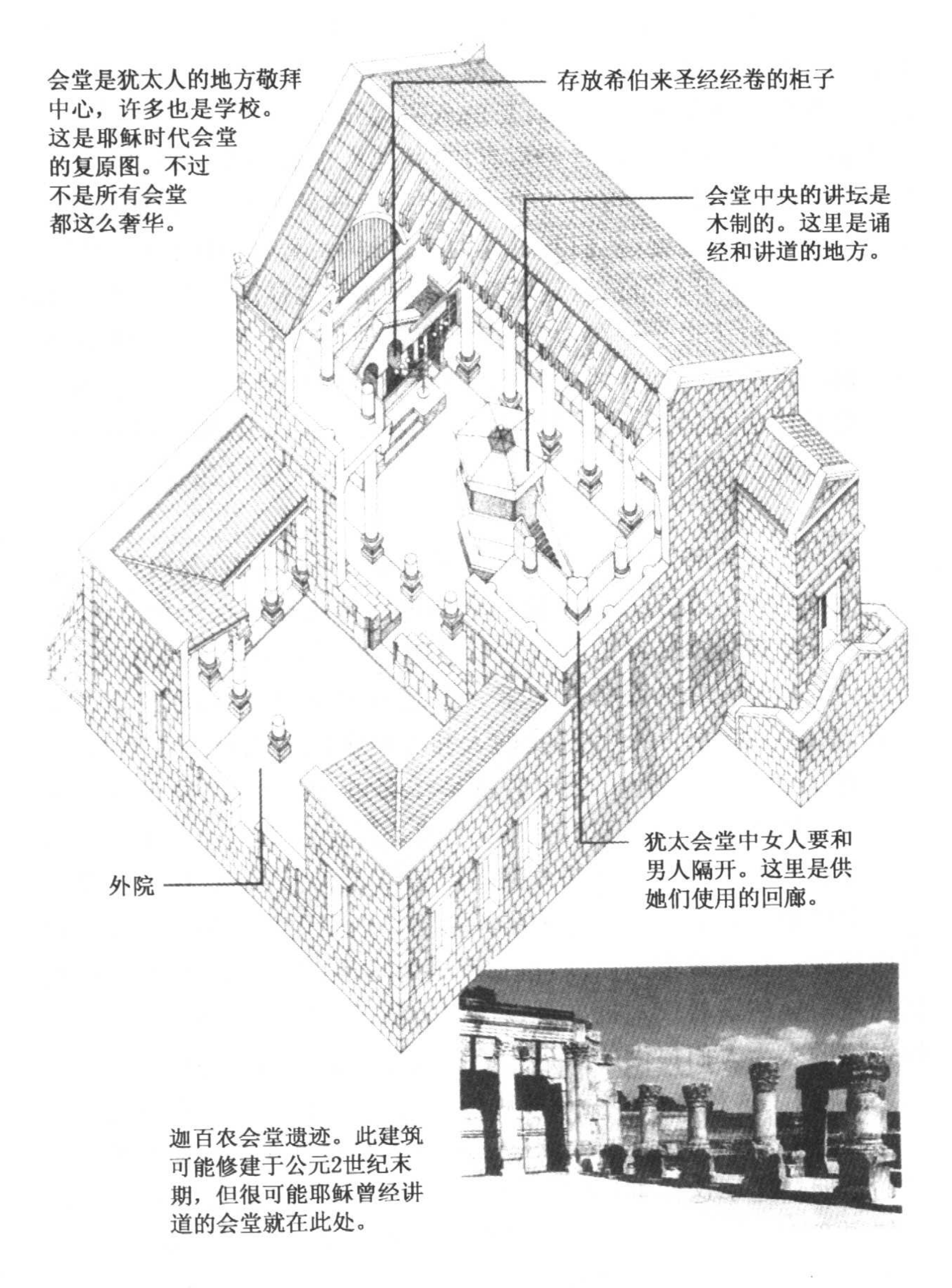
耶稣与犹太教的冲突

耶稣常常发现自己与法利赛人之间存在着冲突。福音书的现代读者们也许认为这些法利赛人对于犹太社会的所有堕落应该负责任，认为犹太教已经远离旧约信仰的本意，耶稣必然要跟它发生冲突。1 世纪后期的基督徒有时就是这么看的，对他们而言，福音书的写作对象就他们，因为在像罗马和以弗所那样的城市中，犹太社区经常挖空心思与教会为难。我们不难理解这种对抗发生的历史原因和社会原因。但是从神学的角度看，事情并没有那么简单。大部分敬虔的犹太人对上帝有很强的个人信心，并且忠心地遵守妥拉，以回应上帝在他们这个民族身上所做的工作。他们并非形式主义者，试图

用自己的良善勒索神，相反，他们诚实而直率，相当坚定地献身于他们的信仰。

耶稣本人显然非常乐意定期参加当地会堂举行的敬拜活动。如果他对于那里进行的活动根本不抱幻想的话，他是不会参与的。因此他应该很快就会惊讶地发现自己与那些他本来认为应该很自然地成为自己的盟友的人处于严重的冲突状态。表面上，这种冲突的根源在于有关信仰和律法方面的争论，实际上信仰方面的不同意见突出了社会等级化的现象。一个人能够遵守各种宗教条例的程度成了决定他或她内在价值的方式，那些小心谨慎地遵守所有宗教条例的人几乎或者完全不想与那些懒懒散散不严格遵守律法的人有什么瓜葛。守律法的人看不起其他人，将他们视为“乡下人”(People of the land)，即实际上的二等公民。这两种人群之间几乎没有什么直接来往。那些更敬虔的人通常蔑视他们认为灵性堕落和卑劣的人。

由于早先的历史原因，在所有这一切纠葛之中，还包含着各种种族和经济方面的冲突，在这方面，撒玛利亚人和加利利人首当其冲。数个世纪之前，撒玛利亚人和犹太人可能有同一种族的祖先，但是现在，他们互相反对。在正统犹太人看来，撒玛利亚人比外邦人好不到哪里去，他们声称他们在基利心山(Gerizim)为自己建造的圣殿与耶路撒冷圣殿有着同样的地位。在某些方面，他们被认为比外邦人还差，因为他们曾经有机会接受正统犹太教，但是他们却拒绝了。同样，加利利人也受到藐视，他们被视为纯粹的机会主义者，只要对他们有利，他们愿意与任何人为伍。从社会学的角度看，最反对耶稣的宗教人士大概是城市中产阶级，他们倾向于视他人比自己低下。当耶稣与耶路撒冷的文化体制交锋时，有些法利赛人拒斥耶稣的门徒，说他们“这些不明白律法的百姓，是被咒诅的”，还补充说，“加利利没有出过先知”(约翰福音 7:49,52)。后来那些拉比们的作品中也包含类似的说法。例如，其中说到一个忠心的信徒“不会成为一个乡下人的座上客，也不会在自家接待这样的人”(*Desai* 2.8—10)。在对待这种普遍存在的禁令和含蓄的指责时，我们很难将纯粹的信仰方面的考虑与社会的和种族的偏见区分开来。



迦百农会堂遗迹。此建筑可能修建于公元2世纪末期，但很可能耶稣曾经讲道的会堂就在此处。

会 堂

如果这就是城市人对待乡下人的方式,那么乡下人受到耶稣的吸引就一点也不奇怪了。他们以前仅有的宗教信仰经历被耶稣取而代之。他们以往常常被有权有势的人嘲笑咒骂——但是耶稣将这一切扭转过来,上帝把他们看为富有的,其他人也是如此。如果他们谦卑地、痛悔地前来承认自己的罪并请求饶恕的话,别人会为他们在社会体系中找一个位置(他们有时候的确这样做:著名的拉比阿奇巴开始时是一个"乡下人")。但是耶稣却积极地与这样的人在一起,分担他们所受到的压迫——在这个过程中,让他们对上帝有一种新的理解。他们可能是"错误"的一类人,但是上帝会欢迎他们。法利赛人和税吏的比喻这样说:"我告诉你们:这人回家去比那人倒算为义了,因为,凡自高的,必降为卑;自卑的,必升为高"(路加福音 18:14)。

我们不难解释为什么耶稣习惯于与这些不入流的人们在一起。称呼他们为不入流的人是从他们未能遵守传统律法这个角度说的,但是耶稣坚持挑战传统的方式更直接地突出了他完全不同意属灵追求的传统做法。在约翰福音的第一个故事中,耶稣来到耶路撒冷的圣殿,拿起一根鞭子,将做买卖的人和兑换银钱的人赶出了圣殿(约翰福音 2:13—21)。他们当然有权呆在那里,因为大祭司该亚法在不久前才刚刚给了他们这种特许,为的是拆除在橄榄山上圣殿的墙外所建立的那些集市。大部分的圣殿崇拜都涉及献祭,这就意味着城市中的敬拜者需要到这里来购买祭牲。但是由于任何有关罗马的东西都被挡在圣殿范围以外,包括罗马的货币,因此他们需要在购买祭牲之前换些宗教仪式批准可以使用的货币。因此卖祭牲的人和兑换银钱的人为人们提供的都是有用的服务。但是耶稣将他们都赶了出来,挑战了这种将信仰变成一种形式上的虔诚,一种可供买卖并由固执己见的专职人士控制的商品。其他的福音书在接近耶稣传道生涯的末期描述了这件事(马太福音 21:12—31;马可福音 11:15—18;路加福音 19:45—48)。但是约翰将其放在福音书的开头部分描写,因为这件事非常清楚地表明了耶稣与犹太教组织之间的冲突的性质。耶稣认为,所有的人,无论多么普通,都能够直接与上帝亲近,这意味着人的位置一定要放在各种程序之前,无论这些程序是多么神

圣和庄严。甚至当一个妇人在行淫时被抓住的时候，耶稣也拒绝给她定罪，同时他用这样的话语挑战那些控告这妇女的人，“你们中间谁是没有罪的，谁就可以先拿石头打她”（约翰福音 8:1—11）。那些被社会排斥，被宗教人士视为比他们所用来献祭的鸽子和牲畜更低贱的人，听到耶稣说“你们比许多麻雀还贵重”（马太福音 10:31），这实在是大好的消息。



法利赛人批评耶稣的门徒们在安息日摘麦穗（马可福音 2:18—22）19 世纪的版画。

耶稣挑战的不仅是宗教人士对于真正属灵本质的根本态度，还有旧约圣经律法本身的一些核心性的规定。关于守安息日的问题在马可福音的前两三页就出现了，而且此后一直没有远离后面所描述的耶稣活动的中心。耶稣坚持在安息日医治病人，许可门徒们经过田里的时候摘取麦穗，这些时候他都受到了宗教领袖们的严厉谴责（马可福音 2:23—28;3:1—6）。

这是远超过社会习俗的问题。守安息日乃是记载在十诫中的命令，而且它是根据上帝创造世界而来的诫命。根据旧约圣经，人们要在第七日安息，因为“六日之内，耶和华造天、地、海和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福与安息日，定为圣日”（出埃及记 20:11）。在耶稣时代，定义安息日是一些宗教专家的首要事务。安息或安息日是什么意思？按照犹太人的计算，一天并不是从午夜到第二

天午夜，而是从日落到第二天日落，谁能确切地说明某个安息日什么时候开始，什么时候结束？后一个争论导致了各种各样奇怪的决定，以便在万一太阳意外落山的情况下，保证人们不会因为仍然留在外面或者仍然在工作而被抓住。在前面的章节中我们提到了有关“安息日路程”的规定，为2,000肘，但是即使这一规定也并不像它看起来那么明确，因为律法的专家们已经想出了如何能够行走超过那个长度的距离而不违反律法的方法，那就是，确定一个距离日常居所2,000肘的点，为安息日的“家”，而且可能在那里还要提前储藏一些食物。由于“安息日路程”被认为是从“家”这一点开始计算，这就让人们可以合法行路至少4,000肘。

同样的创意也被律法家们用在了其他律法上，于是那些知道内情的人就有可能违反律法，而从理论上看又像是在遵守律法。鉴于类似这样的行为，耶稣以很充分的理由反问为什么不能在安息日医治病人（马可福音3:4）。应该定为安息的日子经常成为上层阶级利用这个体系来满足个人利益的借口，而另一方面他们还要挑剔那些看法不同的人。人们在自己定的规则下都要窒息了。但是耶稣将其毁弃了，他坚持认为上帝看待问题的方式是，人是第一位的，而制度是第二位的，“安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的”（马可福音2:27）。

这种事并不是单此一例。有关洗礼的仪式和饮食的规矩也遇到同样的情况。几个世纪之前，大祭司被要求在进入敬拜的帐幕的时候要洗手（出埃及记30:19;40:12）。但是到了耶稣时代，很多敬虔的人将这个做法用在了日常生活中，他们经常在清晨洗手，在餐前洗手。这并不是因为卫生的缘故，而是为了敬虔的缘故，以便保证他们宗教礼仪上的圣洁。这些事情在旧约律法中并没有要求，但是这给后来条例的制订者提供了更多的空间，他们将规定扩展，详细规定了手的哪一部分要洗，才能保证宗教礼仪上的圣洁。当所有这些规定与有关饮食的复杂规定结合在一起的时候，像吃东西这样简单的事情也成了潜在的能够引起无休止的宗教争论的问题。当耶稣被问起他为什么没有遵守这些规定的时候，他并没有展开一番讨论，而是简单地说（引用以赛亚的话），就他所知，此类的规定都是对圣经进行的

不必要的添加:“你们是离弃上帝的诫命,拘守人的遗传”(马可福音7:8)。好像要进一步表明他对于这些规定的不屑,他接着对他们说,他认为,真正使人不洁净的是“偷盗、凶杀、奸淫、贪婪、邪恶、诡诈、淫荡、嫉妒、谤讟、骄傲、狂妄”(马可福音7:22)。一个人可以通过遵守各种不重要的条例和规定而显得非常敬虔,同时却回避旧约圣经中心的信息“爱主你的上帝”和“爱人如己”(马可福音12:30—31)。如果像我们在前面的文章中提到的,耶稣自己的家庭成员中就有法利赛人的话,我们就比较容易解释为什么耶稣如此熟悉这种偏差行为了,尽管据我们所知,这并不是法利赛人的法定政策。

毫无疑问,耶稣挑战了他那个时代犹太习俗的一些相当重要的观点。妥拉的确为行奸淫的人定了死罪,也的确要求守安息日,而且也规定了饮食的范围。当耶稣公然将所有这一切,甚至更多的律法,置之一边的时候,那些竭力忠于旧传统的人自然会将他视为异端。按照传统宗教习俗的观点,耶稣的确是一个异端,因为所有这些意见分歧的根源是一种全然不同的神学理论,其对上帝的理解也是完全不同的。耶稣没有只是将上帝理解为一种抽象的力量,要求人们遵守严格的律法,而是将上帝理解为一个有位格的存在,人们能够与他保持一种充满爱的关系,能够从他那里获得能力。我们在耶稣所讲过的所有那些比喻中都能够看到这些,而且——由于耶稣的属灵的进路是整全的——我们也已经谈到了他的教导所带来的一些伦理方面的影响。那些声称与上帝有关系的人一定要爱自己的邻居。他们必须关心社会边缘的那些人,关心别人的利益。在耶稣的教导中,对社会的关心紧跟在个人灵命的后面,这就像夜晚跟随着白昼一样,是理当如此,很自然的。

耶稣伦理道德教导的风格

我们很容易看出耶稣的伦理道德教导所带来的结果。但是为什么上帝的子民要这样做呢?耶稣的伦理道德教导是以什么为基础的?怎么才是对它的最佳理解呢?当然,我们很难脱离开耶稣的其他教导来讨论耶稣的伦理道德教导。耶稣的所有关于上帝和上帝的

国的教导中，都有伦理的因素——而登山宝训（马太福音 5—7）这部分通常被认为是福音书中耶稣有关伦理道德教导的最全面的汇编，也充满了神学理论。但是，这种所谓的“宝训”的确让我们更好地理解在耶稣所开创的新社会中，伦理道德占有一个什么样的地位。

在我们研究登山宝训的实际内容之前，我们首先需要考虑怎样理解耶稣在登山宝训中所说的话最为合适。这是一个很重要的问题，因为耶稣在这里进行伦理道德教导所采用的方式显然与我们现代的伦理道德书籍中所采用的方式非常不同，甚至与普通人在表述同样观点的时候所采用的方式也不同。作为一个好教师，耶稣自然用到了一些语言形式和表达方式，使他的听众初听到他的教导就被激发，要将它们应用于日常生活实践。在登山宝训中，至少有三个不同的手法成为耶稣教导的特点：

- 宝训的大部分内容是诗的形式，尽管这种诗并不是福音书的现代读者们所熟悉的那种形式。英文诗，出于效果的考虑，非常依赖押韵和重音，而希伯来诗更依赖于思路的互相呼应。根据呼应是相近的还是相异的，就会有两种基本类型的诗，我们以马太福音 7 章 6 节的话语为例，用诗歌的方式可以这样写：

  不要把圣物给狗；
  也不要把你们的珍珠丢在猪前。

  这是真正的希伯来诗的样子，在第二行重复的是第一行的思路，但是使用的是另外一个不同的比喻。这种形式称为“同义对句法”(synonymous parallelism)。在诗篇和旧约圣经的其他诗歌部分有很多这样的例子。

  另一种希伯来诗的形式称为“反义对句法”(antithetical parallelism)，在马太福音 7 章 17 节中，有这样一个例子：

  凡好树都结好果子，
  惟独坏树结坏果子。

  在这里，每行中所教导的意思是一样的，但是思路的表达是通过

使用截然不同的概念来进行的。这种手法在旧约圣经中也经常出现。

甚至主祷文(马太福音 6:9—13)也是采用了诗歌的手法,它是这样写的:

我们在天上的父,
愿人都尊你的名为圣。
愿你的国降临。
愿你的旨意行在地上,
如同行在天上。
我们日用的饮食,今日赐给我们。
免我们的债,
如同我们免了人的债。
不叫我们遇见试探,
救我们脱离凶恶。

- 耶稣教导的另一个普遍特点是它经常使用图画式的形象描述。在有些场合中,这种图画式的描述是以故事的形式出现的,就好像在那些比喻中。在另外一些场合,这种描述可能是一种摘自日常生活的单纯的、生动的画面。与由命题式表达方法主导的文化中人们通常用来表达伦理道德准则的方式相比,这种形式是非常不同的,在那种命题式表达方法主导的文化中,伦理道德通常是采用抽象方式进行教导的。耶稣采用的方法正好相反,他用的是实实在在的事例。他没有说"物质主义是灵命成长的障碍",他说的是,"一个人不能事奉两个主。不是恶这个爱那个,就是重这个轻那个。你们不能又侍奉神,又侍奉玛门"(马太福音 6:24)。
- 耶稣还有一种倾向是使用夸张的方式叙述事情,使用夸张的修辞法来表达他的意思。例如,他教导说,宁可将眼睛挖出来丢掉,也比见到妇女就动淫念好,或者宁可将手砍下来丢掉,也比不蒙上帝喜悦好(马太福音 5:29)。显然,他的意思并不是要他们真的按照字面意思去做,而是使用夸张的语言,让听众们对他传讲的信息的严肃性产生更加深刻的印象。

在思考耶稣有关伦理道德方面的教导时，留意这些不同手法的使用是非常重要的，因为对不同的表达方式的辨别有助于阐明耶稣想要表达的到底是什么意思。

上帝与道德命令

耶稣的伦理道德教导不能脱离他的有关上帝的国方面的教导，也不能脱离向那些愿意遵守上帝方式的人所提出的要求和机会。如果不理解所有这些教训是以上帝为基础的，我们就很难搞清楚登山宝训的意思。

所有的伦理道德系统都有一个基本前提，依据该前提，其他的规定才发展而来。耶稣的伦理道德教导的基础是，他宣称那位创造了宇宙万物并在以色列历史中做工的上帝，他是可以以个人的方式为人类所认识的，那些致力于认识上帝的人的行为应该是因着他们对上帝之道的认识而自然表现出来的结果。

从本质上说，这并不像看起来那样是个新主张，因为希伯来经文已经提出了两个简单的道德前提，它们也是新约圣经中耶稣教导的基本前提。

人类的良善是从上帝而来的

旧约中有关圣洁的规定的核心论点是这样一句话："你们要圣洁，因为我耶和华你们的上帝是圣洁的"(利未记 19:2)。人们立志追求的伦理道德标准完全是上帝的特性的反映。圣经的道德标准是以神圣的操行为模范的：人的行为应该参照上帝的行为。

在古代以色列民的经历中，上帝的行为的最典型表现是他向以色列民表达了一种他们不配得的、无条件的爱。以色列传统的民间故事讲述了亚伯拉罕是如何被从美索不达米亚呼召出来，蒙恩赐得到一个新的家园，这并非因为他具有任何道德或灵性上的优越性，而仅仅是因为上帝的慈爱集中在他的身上。以色列后来终于从埃及以及随后痛苦不堪的经历中脱离出来，这并不是因为他们自己的道德

非常完美，而是因为慈爱的上帝一直保护着他们，正是基于这些不配得的恩典，上帝对他的子民也提出了一些要求。

这一点在十诫的开端就叙述得很清楚，“我是耶和华你的上帝，曾将你从埃及地为奴之家领出来”（出埃及记 20:2）。这一基本原则是所有其他诫命的基础：人们被劝说应该以爱和顺服来回应上帝做在他们身上的事。在妥拉的其他部分也能找到这样的模式：“要记念你在埃及地作过奴仆，耶和华你的上帝将你救赎。**因此**，我今日吩咐你这件事”（申命记 15:15）。

这里的“因此”是具有中心意义的，它在对上帝的品质的信仰和对人的行为的期望之间建立了联系。新约圣经的伦理道德沿用了同样的前提作为道德行为的基础。引人注意的是，例如，当保罗试图阻止腓立比教会中的纷争时，他不是从平常意义上要求解决出现的问题，而是要求大家以上帝的行为为人类行为的榜样（腓立比书 2:1—11）。在这个特定的例子中，他将人们的注意力引向了拿撒勒人耶稣，他道成肉身，成为向上帝献祭的羔羊。然后，保罗以此作为向他的读者们所发出的道德要求的基础：因为耶稣为他们舍弃了万有，他们应该愿意将自我中心放下，以便蒙上帝喜悦。

于是，上帝作为圣洁的上帝和作为慈爱的父母的这种品质成为所有圣经有关行为的教导的基础，这一事实对于基督徒的行为就产生了几个重要的实际影响：

- 它让基督徒对于罪的严重性产生了很强的敏感性。人们面对一位圣洁的上帝，他对那些既不关心也不尊重上帝标准的人仍然愿意表现出无条件的爱，他们认识到自己的品质与上帝的品质是何等的不同。在基督教传统的历史上，这种对于人类未能按照上帝的标准生活的意识有的时候成了给人们定罪的工具。但是对于耶稣而言，对罪的意识并不仅仅局限于个人的错误。实际上，这种意识通常根本不是始于个人的错误，而是始于那些受到不公正环境对待的人所处的困境。耶稣一再遇到那些生命被罪的后果毁掉的人，耶稣并没有要求他们为自己的罪恶承担责任，反而怜悯他们——因为他认识到，人不仅经常在自己犯错时遭遇世上邪

恶势力，而且作为受害者的时候，同样会遇到邪恶势力。对于耶稣而言，罪是比个人的错误更加严重的事情。根据传统希伯来人类堕落故事的看法，他认为罪是影响整个宇宙的事情，因此相应需要一个全面的方式来解决它。这并不是说耶稣贬低了个人责任，而是说，在给人指明新方向的时候，他所传讲的信息常常还给人一个保证，即因着上帝的帮助，人们能够获得能力，为他们的生命负责，而不是因为他们的生命被罪及其后果伤害而给他们定罪。

- 接着上面的观点说，基督徒的良善具有一种常常超乎普通意义上的要求的那种超自然的、脱俗的性质。被耶稣看作上帝的特点的那种舍己的爱被一再传达给众人，作为实际行为的基础。耶稣可能告诉有钱的人"去变卖你所有的，分给穷人"（马可福音 10:21），门徒们也被鼓励说，如果罗马人逼迫他们走一里路，就同他们走二里路，而且有人打你右脸，就连左脸也转过来给他打，以善报恶（马太福音 5:38—42）。如果按照传统伦理道德责任的标准，这些事情看上去非常不合理，甚至有些荒谬。但是如果按照上帝宽容大度的标准，就并非如此了，而是对上帝这种爱的惟一可能的回应。
- 因此，耶稣所提倡的伦理道德最终是以神学为基础的。这些看上去荒谬的道德标准应加以采用，"这样，就可以作你们天父的儿子……你们若单爱那爱你们的人……比人有什么长处呢?"（马太福音 5:45,46,47）。因此，要像上帝一样，成为门徒们听从耶稣教导的首要动力。

基督徒的良善与群体

旧约圣经的中心主题是人们相信上帝在以色列历史上工作，并通过与他们建立一个约，从而与他们有亲密的关系。这就意味着单个以色列人绝不是简单的一个个体，而是上帝的子民中的一员。由于这个原因，上帝所要求的良善不仅要表现在个人的敬虔上面，而且要表现在整个民族生活的制度方面。

耶稣同样强调了群体的重要性。他所有关于上帝的国的教导都不仅是个人层面上的，而且是群体层面上的。耶稣回答一个属灵问题时，他使用了申命记来证实他不仅关心个人遵行上帝的命令，而且关心对他人的服侍，二者同等重要（马太福音 12:28—34）。在据称比其他福音书卷更加强调门徒身份个人方面的约翰福音中，耶稣给了门徒们一个“新命令”，这个新命令成为基督教群体的基础：“乃是叫你们彼此相爱。我怎样爱你们，你们也要怎样相爱。你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了”（13:34—35）。

行为与门徒身份

耶稣的教导是用来给那些愿意在生命中遵守上帝诫命的人们提供一种生活方式的。正是在这一点上，耶稣有关伦理道德的教导最容易被误解。那些声称能够接受登山宝训，而不能接受新约圣经中其他有关耶稣的宣告的人，无法认识到耶稣教导的基本性质。耶稣的伦理道德教导不能与他的神学观点隔离开来，否则就会破坏这两者的完整性。

马太在登山宝训的引言部分，告诉他的读者们登山宝训的听众是那些门徒，而且登山宝训的所有内容都是针对某些献身于上帝的人，而不是针对所有人。早期基督徒对此有很清楚的认识。实际上，我们在本书后面会看到，登山宝训的结构形式是为了指导 1 世纪与马太有联系的那些教会中的初信者。在耶稣时代以及早期教会的那种背景之下，登山宝训的伦理道德教导是以传讲基督的福音，让人信主为主导。

多德证实，在新约圣经中，能够辨别出早期基督教教导的两个主题。我们有必要明白它们通常与我们在圣经伦理道德教导中所看到的总体形式是相符的。首先，新约中含有一种称之为福音宣讲的教导，它实质上是对上帝借着耶稣的降生、死亡和复活所成就的事的宣告。根据它在新约伦理中的功能，它可以比作希伯来圣经中亚伯拉罕及其后裔的呼召。现在通过耶稣，上帝做工了，这并不是因为耶稣的门徒身上有什么美德，完全是出于一种他们不配得到的爱——即

基督徒后来所说的“恩典”。就像以色列人被上帝呼召来遵守律法是基于上帝爱的行动，早期基督徒得以听到有关道德和灵性的训诫，是因为耶稣通过他的降生、受死和复活为他们成就的救恩。



加利利的野花

这种道德规劝被称为**训诫**(*didache*)或称“教导”。这种教导与**福音宣讲**之间的联系在部分保罗书信中表现得最为清楚，这些书信经常先是处理一些神学的问题，然后就基于那些神学论据，向基督徒提出很实际的要求。但是，这一同样形式，即，伦理要求附在教导后面的形式，在登山宝训的各种话语中也能看到。当耶稣对他的门徒说，“你们饶恕人的过犯”，是因为他们首先接受了上帝的饶恕(马太福音 6:14—15)。当他们被要求去爱他们的仇敌的时候，读者们很容易地就会想到上帝所赐给他们的那种他们所不配得的爱(马太福音5:44)，甚至连门徒们的传福音工作也应该在这个基础之上进行，因为耶稣对他们说，“你们白白地得来，也要白白地舍去”(马太福音 10:8)。

自由与耶稣的伦理道德规范

对于登山宝训的读者们而言，最大的诱惑一直在于他们试图将其解释为一整套的条例和规定——一种为基督徒提出的新律法，用

以取代旧约圣经中的律法。这种倾向在教会历史中很早就出现了，有些学者们甚至认为，与摩西在西奈山颁布的“旧律法”相类似，马太本人也是将其视为耶稣在加利利山上颁布的“新律法”。

但是耶稣根本从来没有想让他的道德教导成为新“律法”的意思。

耶稣教导的方式与律法的阐述方式非常不同。律法需要考虑大部分人能否遵守的情况。一个不容易遵守的律法就不是好律法，制定一个律法，将人置于其压力下，使他们改变为另外一个样子是没有用的。然而这一点，正是耶稣的教导所要做的：他的教导呼召人们行事为人要改变他们的自然生命。因此，将其看为一个“新律法”是不恰当的，因为耶稣教导中的要求不是那种人们简单地通过“努力”就能够遵守的要求。

在耶稣的整个传道过程中，他与法利赛人一直有冲突，他们是以色列古代传统的守护者。他们关心的是那些能够受到条例管辖的行为。这一点实际上并没有什么错误：这不仅是对旧约命令的忠实反映，而且是一种组织社会的方式，这种方式在古代以色列以及很多其他社会背景之下曾经过认真的尝试和验证。但是耶稣采用的方式与人类的行为方式截然不同。他主要关心的是人，对于他来说，良善的秘诀不在于顺从律法，而在于人的生命发生变化之后那种自然而然的流露：“好树不能结坏果子，坏树不能结好果子”（马太福音 7:18）。

耶稣的教导不是一个律法，而是一个自由的道德规范。因此，耶稣并没有用条例和规定来压迫他的门徒们，而是告诉他们一些能够建造他们生命的原则和大纲。这些原则更注重人们成为怎样的人，而不是他们所做的事，这不是因为耶稣认为行为不重要，而是因为他意识到人们的行为取决于他们内心的动力和自我认识。这些原则非常清楚，它们包含用比喻和神迹所阐明的上帝形象和上帝之国。它们让人们得以一瞥“上帝方式”，也就是我们所认为的国度概念所真正代表的意思。但是耶稣这种讲故事式的交流方式，为人们打开了空间，使人能够在任何特定的情况下，自行考虑“上帝方式”的适当含义，这一点保证了他的教导不会变成一套具体的道德命令。就像他的其他教导一样，耶稣在这里给他的门徒们提供的是一个指南针，他

们可以据此知道大方向，而不是提供一张指示具体方向的详细地图。尽管有些人觉得耶稣的这种开放态度使他们得着能力和启发，但是对于那些喜欢将所有事情详细写下来的人而言，耶稣永远是一个令人头疼的谜。无论采用哪种方式，耶稣拒绝为人类的灵性制定律法这一点使得人们在过去的两千多年间一直受到他的吸引，而且这种趋势看上去还要继续。



耶稣与民众接触

在所有四部福音书中，耶稣是作为一个更注重人而不是思想的形象出现的。他对那些宗教专家的神学诡辩没有什么耐心，他不愿意花费很多时间在一些抽象的辩论上，对于知识本身他也没有什么特别的兴趣。他的整个一生关心的都是人以及人的需要。

福音书刻画了很多耶稣在众人之中做工的场景——与他们一同欢乐，一同喝酒，在田野和集市上随意谈话——但他总是带着医治和复兴他们生命的目的与他们在一起，将他们带到上帝和上帝之国的面前。耶稣参与很多“平常”事务这一事实，直接将他同其他宗教教师区别开来。但是这并不是他吸引那些通常被排斥于受人尊敬的宗教以外的人们的惟一原因。我们可以从很多故事中任意挑出一个故事，来解释他为什么如此有魅力。但是有一个故事将许多主题联合在一起，给我们提供了一个更具综合性的范例。这就是约翰福音第四章的故事：耶稣在井边遇到一位妇女，她的景况很不好，他要她做门徒，她不仅接受了福音，而且回去与村子里其他人分享福音。

整个故事最令人惊讶的事情是一个简单的事实，那就是耶稣始终在场。按照当时的传统，这一切都乱了套。当时人们认为，妇女是不能接受拉比的宗教教导的，即使像2世纪比较开明的拉比朱斯·本·约翰拿(Jose ben Johanna)，他非常乐意敞开大门欢迎无家可归

的人和穷人，但是他还是说，“不要与妇女们讲话……与妇女们讲话多了会引来魔鬼，人就会忽略律法的学习，最终落入地狱”（*Aboth* 1.5）。对于像耶稣这样的宗教教师来说，认真对待一位妇女是非同寻常的。而且这位妇女还是一个撒玛利亚人，是犹太人最痛恨的人。

有关新约时代的撒玛利亚人到底是谁有一些争论，他们有可能是公元前3世纪和前4世纪间，从流放地巴比伦返回耶路撒冷之后的半犹太人的后裔。他们反对采用严格的宗教律法。更有可能的是，他们是在基督教时代开始之前刚刚兴起的一个宗派。无论怎么说，撒玛利亚人都得不到敬虔犹太人的尊重。他们有自己的习惯——宗教的、世俗的——还有他们自己敬拜的地方。他们的土地位于加利利和犹太之间。如果人们想要从一个严守律法的族群，过到另一个严守律法的族群，需要在约旦河的东岸绕一条远路，而不能冒被撒玛利亚人玷污的危险。但是耶稣并没有这种顾忌，他没有要求人们在他认为安全，他可以控制局面的地方与他见面。耶稣到人们所在的地方，谦卑虚己，以便与人们进行交流。

这个特殊故事的环境显示出耶稣谦卑虚己的程度。井在很远的山边，正是热天，耶稣非常渴——那个妇女是惟一有打水器具的人！这个女人对于男人有过颇多的经历，就像故事告诉我们的，她结了五次婚，正在与第六个男人同居。她受到男人们很多的虐待，她最不希望的是，在这样一个偏远的地方，还要再受到男人的盘剥。耶稣知道正在与他讲话的人是这样一个承受双重痛苦的人。他应该从哪里开始呢？耶稣来到她的身边，首先，他告诉她自己的需要：他非常渴，而且这个需要还得她才能满足，因此他问她是否可以给他些水喝。这样，耶稣就把自己放在了一个弱者的地位，让这位妇女感受到，她自己是个有价值的人。立刻，她就发现有些不寻常的事情发生了：耶稣并没有对她进行她所想像的那种说教，她也没有抱怨自己的生活，谈话变成了双向的交流。不仅如此，面前的这位拉比是实实在在倾听一位撒玛利亚妇女说话，而且准备提问题、关注对方答案的拉比。耶稣吸引那些穷人的一个原因，就是因为他善于倾听：他花时间来听他们想说的话。

不仅如此，耶稣还愿意按照这位妇女的意思进行交谈。他没有

将注意力集中在抽象思想的交流上，而是在这位妇女自己所提问的问题上。耶稣总是按照人们的需要来解决问题，从他们的所在之处出发。当他在加利利海边遇到打鱼人的时候，他谈论的是鱼。当他遇到有钱人的时候，他谈论的是钱。当他和井边的妇女谈话的时候，他以水打开话题。他采用的是灵活的策略。耶稣主要不是以信息为中心，而是以人为中心。基督徒经常对这样一个事实觉得不舒服，那就是耶稣的福音并不是以同样的方式传讲给所有人的。有的人惊讶地发现耶稣只有一次提到"重生"(约翰福音 3:3)，或者要求一个人"去变卖你所有的"(马可福音 10:21)。耶稣知道，只有当他传讲的信息与每个人的具体情况相关的时候，听到的人才会认真对待。

就像所发生的那样，这个妇女并没有立刻将她最深的需求告诉耶稣，可能是她对自己以往的经历仍然心有余悸。但是，耶稣具有非同寻常的洞察力，因为约翰福音中有一段说"耶稣却不将自己交托他们，因为他知道万人；也用不着谁见证人怎样，因他知道人心里所存的"(2:24—25)。其他福音书也这样形容过耶稣。路加福音经常提到，耶稣不仅对于来自社会边缘阶层的各种人物持欢迎的态度(例如在路加福音 10:25—37 中，一个撒玛利亚人甚至在比喻中被描绘成了英雄)，而且也提到了耶稣经常有意识地依靠自己的直觉洞察力，用他的信息解决听众关心的问题。此处发生的事就是这样的。耶稣在此之前并不了解这位妇女的家庭情况，但是当他详细地向她指出她的情况时，她就明白他是一位"先知"——甚至可能是摩西所预言的"那位先知"。

在帮助这位妇女更明白他是谁之后，耶稣处在一个很值得信任的位置，能够挑战她做门徒。这一直是耶稣的风格。尽管在他对上帝的国的理解中，愿意悔改并接受上帝的赦免是核心的问题，但是他从来不使人窘迫。就像他在加利利的岸边对彼得所做的一样，对于这个妇女，他并没有讲到她的罪。她已经完全明白自己的不配，但正是因为耶稣给了她时间和空间，使得她能够用她的方式解决这个问题，她因而能够高高兴兴地回到她的村子，将她所经历到的与众人分享。对于这样一个人——一位妇女(甚至可能是一个妓女)，而且是撒玛利亚人——来说，这的确是一个好消息。耶稣以这种方式与那

些其他宗教教师瞧不起的人交往，是最终导致他与掌权者发生严重冲突的原因之一。他的教导不仅威胁到了一些当时为人所珍视的宗教思想，就像当他挑战守安息日时，或将传统饮食习惯置于一边时那样，而且他的行为也破坏了那个社会中普遍所接受的种族隔离准则，因为他用反对宗教教师的那种热情，来对待社会边缘的人群。但是，对于普通人来说，他们不难相信像这样一位将他们的灵性重新点燃、让他们感到被肯定、被视为宝贵的人，一定在上帝的旨意中具有特殊的位置。

耶稣有没有废掉旧约律法？

由于在很多方面耶稣不仅挑战了旧约律法，而且对于旧约律法的主要要求置之不理，登山宝训中的一句话在理解上产生了一些困难。这就是马太福音 5 章 17—18 节中的那句："莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。"

人们对这句话提出了几种解释：

- 最简单的解释是，这句话并不是耶稣的原话，而是后来增加到登山宝训中的，它反映了犹太基督教会的情形，马太的福音正是针对他们而写的。马太在信中担心的可能是由于误解保罗有关从律法的约束下得以自由的说法在部分教会中引起混乱，而且有可能他希望消除他所知道的、在基督徒之间所存在的类似的运动。这听起来像是一个过激的答案。但是这句话与耶稣其他一些教导的性质是如此不一致，以至于很多学者们认为这是最佳答案。
- 有些人提出说，当耶稣说到"成全律法"的时候，他的意思可能与我们想像这句话的意思非常不同。耶稣所提到的上帝的国，通常被描述为希伯来圣经的成就，尽管旧约的灵性受到了律法主义的重压，尤其在流放后的时期，但犹太教的核心还是强调了律法的地位，不是将其视为糟糕的重担，而是将其视为喜乐。因此，有没有可能耶稣在这里所讲的，并不是律法在耶稣时代对于众人（尤

其是社会边缘的人群以及"乡下人")的光景，而是律法原先的意图，即，它是为了使人的生命在上帝的面前归正："世人哪，耶和华已指示你何为善。他向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的神同行"(弥迦书 6:8)。

■ 还有一种可能是，耶稣所说的行律法，可能不能按照字面意思理解。这可能是他经常使用的夸张修辞手法之一。如果这样理解的话，它的意思有可能仅仅是说，他认为他的使命和信息是深深扎根于旧约启示之上的。

第十章 理解福音书

到目前为止，我们已经就耶稣的生平和教导进行了大量的讨论。但是我们几乎没有涉及资料来源这个问题。很自然，我们已经讨论过的有关耶稣的事大部分是基于新约圣经中讲述其生平和事工的那些内容——也就是根据四福音书——马太福音、马可福音、路加福音和约翰福音。在用到这些资料的时候，我们对它们作为文学作品的特征做了几个假设，这里所描述的耶稣形象不可避免地受到这些假设的影响。例如，我们假设，尽管这些福音书都带有一定的传记特征，但是它们并非耶稣整个生平的全面记载，而是有选择地表现了耶稣生平和教导中对最初将其记录下来的人最为重要的那些内容。此外，我们还假设在这些不同的记载中，存在着很多重复的地方，因此一部福音书可以合理地用来详细阐述或澄清另一部福音书中所包含的教导。然后，我们还理所当然地认为，实际上我们可以通过研究福音书来了解有关耶稣的事情——尽管福音书的确是早期教会的作品，因而反映的是福音书作者的关切和兴趣所在，但是我们仍然有可能从中分离出有关耶稣到底是谁的确凿资料。在这一章以及此后的两章，我们将进一步具体查考这些假设中的部分内容，因为我们需要理解做出这些假设的原因，并探索一下它们的含义。

福音书是什么？

有关这个问题的讨论在整个 20 世纪一直在学术界占主导地位。在 20 世纪的大部分时间，福音书被认为是一部独一无二的文献，是一种独特的文学形式，它由早期教会创作，特别用于分享他们对耶稣的信仰，它也用在基督教的敬拜仪式和邀请人跟从耶稣的传教活动中。在 20 世纪末期出现了一种潮流，即，将福音放在希腊化世界其他文学作品的背景中来理解，尤其是将它们视为希腊罗马传记的一种形式。

显然，按照“传记”的现代含义来说，福音书并不能算是传记作品。当代的传记通常从主人公的童年开始记录，然后继续推进到少年时代和成人时期，以表现这个成熟的人物如何在其早期生活和环境的影响下慢慢发展起来。福音书与之相反，它的主要重心并不在耶稣生命的过程上，而在耶稣生命最后一周左右的时间内发生的事件上。福音书以报告耶稣的教导为序言，并记载了在他被钉死之前三年内发生的几个事件，事实上几乎根本没有提到耶稣的童年和少年时期。

福音书与希腊罗马传记

将现在的标准用在福音书上并不能让我们获得什么特别的启发，因为有关作品的风格或类型的问题需要在当时作品的实际写作背景之下才能加以解释，还要考虑在当时那个时代和那个地点通用的文学样式有哪些等问题。在评估某个特定作品的类型时，除了要考虑其他因素以外，我们还要考虑其写作的结构和风格、作者（如有的话）表达出的写作意图、作品写成的过程、作者期望或者打算使用的方式以及内容。了解了我们所要讨论的作品的类型——即使是最普通意义上的了解——也会改变我们阅读作品的方式。

举一个大家熟知的例子也许会帮助我们说明这个问题。电视如今是大部分人最主要的信息来源。在这个媒体中，同一个主题可能在不同类型的多个节目中出现。例如，有关世界债务问题，可在新闻节目中播报，也可在纪录片中报告，也可采用戏剧的形式反映。看电视的人认为某个特定的节目属于哪种类型，他们就会以不同的态度来看这个节目。新闻类型的节目让人们产生一种期待，觉得它应该是有关这个主题的事实性的记载。而如果一个节目被认为是纪录片的话，观众们可能就会期待它涉及面更广，从不同的角度对主题进行探索，并总结出一个论点，让观众对其形成某种看法。观众时常还会有这样的心理准备，即，无论制片人如何尽力地去除个人色彩，但他们总是会把自己对这个主题的认识或多或少地作为结论和建议到处宣传，以便获得更多人的支持。一出戏剧，有可能通过讲述西方世界和发展中世界一个典型家庭的不同故事，来表现债务问题对于贫困

国家的影响。它可能很容易地将新闻的特点和纪录片的特点结合在一起，但是观众会本能地带着另一种不同的期待来观看戏剧。他们有可能认为这出戏剧的主要目的是娱乐，尽管它涉及的是一些非常严肃的问题。观众对于某个特定体裁的期待会影响他们理解和解释他们所观看内容的方式。当然，事情并不总是这么清楚明了，因为节目的制作人可能会对节目的基本类型进行稍微的变化，因此观众对于他们所看到的内容就会觉得糊涂。在部分电视节目中，我们很难分清哪些内容是事实，哪些内容是虚构的，因为两种类型有可能是故意结合在一起的（像戏剧式纪录片），或者（像科学幻想片）视觉编辑效果让几乎最难以令人置信的事情看起来像真的一样。但是普遍的观点还是能够站得住脚：节目的类型通常会影响我们看节目的方式，还会影响我们试图理解所看到的节目并做出反应的程度。

文学也是同样的道理。新约福音书的类型很大程度上决定了读者们如何阅读和理解其中的内容。早在 1915 年，C. W. 沃陶（C. W. Votaw）就提出，在罗马帝国境内，福音书作为流行的传记类型的作品才能最好地为人们所理解。然而形式批判法（form criticism）的出现，将这一讨论推到了另一个方向，尤其有两种形式批判的观点似乎推翻了以这种方式理解福音书的倾向。

- 形式批判者通常将福音书看作是有关耶稣生平和教导的传说的作品集，是从最早的基督教团体的生活中产生的，而不是某些特定作者创作的作品。
- 形式批判者将福音书看成是“福音宣讲式”（kerygmatic）的文献，是用来传扬原始的基督教福音。如果其中给我们提供了某种有关耶稣是怎样的人的描述，那不过是意外的收获，并非其最初的意图。

更进一步的研究——尤其是编修批判法（redaction criticism）的出现（我们将在下一章对其进行具体讨论）——对于这些假设提出了质疑。尤其是，福音书的作者（“传道者”）开始被人们认为是福音书的原创作者，他们不是单纯地将祖先传给他们的传统收集起来，而是将这些材料进行了切实的整理并按照他们认为最为合适的方式呈献

在读者们的面前。这样，当时他们认为用什么作品类型进行写作这一关键问题又浮出了水面。福音书有时被比作后来被证实在罗马帝国根本不存在的文学类型，经过几次错误之后，现在人们发现这些福音书最适合的类别似乎就是流行传记了。我们不难发现在福音书和此类作品之间的类似性。

- 在某些部分，福音书与流行的希腊罗马传记同样具有某些特定的风格。例如，路加福音的序言（路加福音 1:1—4）采用的是古代文学作品通常使用的文学手法，而马太福音和路加福音描写了主人公的家谱，路加福音还包含了一些时间上的指示，将耶稣放在了更为广泛的希腊化世界的大背景之下（2:1—2;3:1—2）。
- 福音书叙事的连续性性质，尽管只是涵盖了较短的一段时间，但是这一特点仍然将它置于传记作品这一类别中，它与 2 世纪所谓的伪经不同，伪经中包含的是些不连贯的格言或者故事，并没有一个整体的框架。
- 尽管早期基督徒对耶稣之死还有更多的理解，但是福音书将耶稣之死描写为英勇的殉道，这是当时传统传记的又一个经常出现的特点。
- 福音书中经常使用传记作品习惯使用的文学手法，例如，将关键事件或者重要的教导置于进餐的背景之下，或者描述作为教师的耶稣与他的门徒进行私人交谈或讨论。
- 尽管有些例外的情况，但是福音书和古代传记作品通常都没有对主人公的个人心理成长和发展进行特别的表现（这一点明确地将其与现代传记作品区分开来）。

与此同时，福音书的部分特点又将它们与希腊罗马传记区别开来：

- 所有四部福音书都是匿名作品（马太、马可、路加、约翰这四个名字是后来才加到书上的，这可能是因为这些福音书开始同时流传时为了区分彼此，才这样做的）。这在传统希腊或者拉丁作者中是极为少见的做法。

- 路加是惟一显出与古典作者在部分重要的风格特点上相同的作者，然而他的福音书却引出另外一些问题，这些问题与这样一个事实相关，那就是这部福音书是包括使徒行传在内的两卷著作的第一部分。尽管我们可能将使徒行传看作是一部传记的续篇，但是将使徒行传归到这种文学类型中既没有显而易见的理由，也不是最合理的。有可能路加（还有马太，但马太的程度更小一些）代表的是福音书写作的一个阶段，在这个阶段，基督徒更多地意识到向受过教育的罗马人传讲耶稣的可能性，这一传讲过程需要通过有意识地采纳当时的文学习惯手法来进行。
- 所有的福音书都大量引用旧约圣经作为解释其主题的方法。这一点通常无法让当时的精英们接受，实际上反而让福音书在这个圈子里无法获得认可，因为希腊和拉丁古典作品中的例子被认为更适合他们，而且也更广为人知。同时，这有可能表明福音书在犹太传统而不是旧约圣经本身中寻找文学先例可能更好一些。
- 尽管传统的传记作者会将他们的主人公描写为具有某种特殊品德、为社会大众广为敬仰的榜样，福音书的作者却几乎没有怎么描写耶稣个人的性格。而当他们描写耶稣的时候，也不是为了对某些已经存在的观点进行肯定，而是将他描写为一套全新的价值观的创造者。
- 福音书显然不是为了在文学领域传阅而写作的，而是为了让当时的基督徒团体受益，这些基督徒将福音书用于自己的敬拜和传道工作中。
- 在尝试将福音书置于希腊化世界的文学背景这一过程中，还有一个复杂的因素，那就是希腊罗马文学的专家们对作者在多大程度上能够按照某一特定文学类型所宣称的典型特点来写作至今还有分歧。有些证据表明，没有必要在不同的文学类型之间进行严格的划分，任何一个作者实际上都有可能选择将各种不同的形式结合在某个特定的作品中，例如在一部传记式作品中融入小说中经常使用的叙事特征，尤其是在描述私人谈话细节或者描述关着的门背后所发生的事件的时候。

出于以上考虑，我们能得出的最佳答案似乎是，尽管福音书表现出相当的古代文学传统的特征，超过人们一度所认为的程度——尤其是流行传记作品这一类型的特征——但它们仍然具有很多与众不同的特点。若我们得出结论说福音书作者是有意识地这样写作，以便能够与古典作家的作品并驾齐驱，这结论似乎有些似是而非。更有可能的情况是，福音书作者们注意到当时其他人描写他们的主人公时所采用的形式，而且他们只是由于在总体上感觉到自己属于希腊化文化的一部分而受到了当时文学传统的影响，还有就是，他们对于当时文学作品可能采用的写作方式普遍比较熟悉。尽管他们的作品毫无疑问地展现出传记作品的部分特点，但是它们是为一系列与众不同的意图服务的，这些意图更贴近福音书作者以及基督徒群体的需要，福音书正是为他们写的。

福音书的作者如何看待福音书

最后，我们还有必要转回福音书本身，以便能够确定它们的性质。福音书作者进行写作的时候，他们想做什么？显然我们应该从马可福音说起。这部书通常被认为是四部福音书中最早的作品，因此很大程度上，它为其他的福音书提供了范本，尤其是马太福音和路加福音。如果从一个不同的角度讲，这两部书可以被看作是马可福音的改写版。马可福音 1 章 1 节描写这部书是“耶稣基督福音的起头”，这句话对于其余的书是一种标题或开头。在这里两个词是和理解福音书的意图相关的：“起头”和“福音”。“福音”不过是与马可使用的希腊词 *euangelion* 相对应的英文单词，这个词原先被选用是因为它们具有同样的意思：“好信息”，它不是什么离马可以及他的读者们很遥远的东西，而实际上是一种用来指他们自己的灵性的方式。

马可和其他福音书作者已经听到了有关耶稣的“好信息”，他们各自的生命由于接受福音并决定跟随耶稣而迈向了一个崭新的方向。对他们而言，作门徒的一个重要任务就是要将改变了他们生命的这个好信息告诉其他人。他们的讲道和教导的确有某种认识的成分在内，类似于被 C. H. 多德称为最早的福音宣讲（第五章）的基本信仰宣告。但是对于马可和他的同时代人来说，这个信息远不仅是

有关基督教信仰真理的简单叙述:在一个很重要的意义上,它也是他们信仰的"好信息",表现在他们的生命之中,当他们敞开自己,愿意改变价值观和人生准则时,他们会经历到从跟随耶稣和遵行上帝之道而来的能力。

因此,当马可将他的福音书描写为"福音的起头"时,他其实想说明,他的写作意图是描述他和其他人所接受的这一福音的第一个发展阶段。他讲的故事不是历史性的猎奇,而是他们作为基督徒自身故事和经历的一个不可分割的重要组成部分。路加的意图也类似,在他的序言部分,他告诉读者们,他的叙事是为了让他们知道他们经常听到的基督教信息的完整含义(路加福音 1:4)。实际上,路加比马可更强烈地感到,要强调教会生命和耶稣生命之间的连续性,因此他写了第二部书(使徒行传),以便让耶稣的故事更贴近现实。

因此,当福音书的作者们被称为"传道者"时,这是对他们的意图所做出的一个精确定义。因为他们主要关心的是将有关耶稣的福音传讲给他们同时代的人,而作为传记作家的一般性兴趣则很大程度上是第二位的。这一观点对于我们理解他们所写的福音书至少起三个重要作用:

- 福音书必须被视为有关耶稣生平和教导的**有选择的记载**。耶稣生平和教导中的事件可能会用来解释比较抽象的神学观点,我们也可以肯定,这些故事本身也会作为独立的事件而叙述,因为基督教信息的表达是自足的,不需要进一步的解释。实际上,早在2世纪,希尔波里斯(Hierapolis)的教会领袖帕皮亚就说过马可福音中包含的故事概要与彼得本人所说的并无二致(引自优西比乌,《教会史》III. 39. 15)。

  福音书中所包含的信息最初以这种方式呈献在大家面前,这一事实有助于解释福音书记载的不完整性。即使我们将所有四部福音书放在一起,也难以获得足够的信息来证实一个人在三年中的生活经历,更不用说像耶稣这样一个活跃的人物。但是当我们意识到福音书所包含的内容是由于与早期教会生活有关而被保存下来的,我们就比较容易明白为什么书中都没有提到很多我

们想要知道的事情。这也可以解释为什么在新约圣经中没有提到耶稣的童年时代，也没有任何有关他的长相或性格的记载。如果福音书的作者们只是为了满足人们对于耶稣的好奇心而写作，他们本应该将这样的资料包含在书中。但是他们的意图并非如此。他们关心的主要是培养基督徒群体的信心，以及邀请人们来信耶稣，对于这些意图，上述的这些细节描写显然是不相关的。

- 如果福音书是对门徒传道的说明，这就意味着书中的内容不能视为有关耶稣的简单故事，它们必须与传道者的信仰密切相关。曾经一度很流行的观点是，从福音书中可以找到一位单纯的加利利教师的形象，后来经过保罗和他人的改写，变成了一个有关上帝之子的神学信息。但是现在人们广泛认为，福音书本身是早期教会最重要的神学文献之一，而且我们实际上永远找不到一个单纯的加利利教师的耶稣形象。即使我们尽可能地向前追溯，在新约圣经中的耶稣也一直是居于有关伟大宣言中心的一个人物，是一个明确地说明了人类与上帝关系的人物。福音书记载的他的所有教导以及事件都含有特定的神学含义。
- 如果像我们所认为的那样，作者为了服务于他们的写作目的而选取材料的话，那么接下来我们就可以通过比较他们对于有关耶稣的资料的选材和使用来进一步了解作者及其读者了。对前三部福音书，我们能轻而易举地这样做，因为他们基本上是以同样的顺序讲述了同样的故事，每部书都重复了其他两部书中出现的大部分材料。通过比较马太福音、马可福音和路加福音在各自的叙述中使用耶稣的事迹和教导的不同方式，我们可以了解作者以及他们生活和工作的环境。

因此，要想充分理解福音书是一件相当复杂的工作。我们需要知道这些福音书作者这样写的原因以及写作时间。然后我们需要试着去理解他们将材料组合在一起的方式，以及他们以某种特定的方式使用这些材料而不是用另外一种方式的原因。此外我们还必须记住，他们的福音书是为了服务于教会的，这意味着在最终的结论中，福音书并不是作为传记、历史、小说，甚至普通意义上的神学作品而写的。

传道与写作

福音书作者是从哪里获得资料的？他们又是怎么处理这些资料的？从19世纪中期开始学者们便十分关注这些问题。有时候这些问题让研究者走了许多弯路，但我们不应该否认，它对深入理解福音书的本质非常有用。作者使用资料的方式对于我们理解他们的写作意图可以提供有用的线索，而且了解作者在做什么，对于掌握作者所要传递的信息非常必要。方法和内容之间的联系比很多读者所能理解的还要紧密。

由于福音书是在早期教会的传教和敬拜背景下写成的，我们可以通过研究教会的信息来找出有关其源头的线索，教会的信息通常以三个主题为中心：旧约圣经中的应许、有关耶稣及其重要身份的信息以及对那些听到这些福音的人发出的个人呼召，即要求他们自己做出回应，选择跟随耶稣。

旧约经文

早期教会信仰的一个主要的根本性前提是，旧约圣经中的应许在耶稣的生命中成就了。在新约有关教会信息的总结中，这一说法通常以一种相当笼统的方式提出，但在实际生活中，无论是在犹太人主导的背景下，还是在外邦人主导的背景下，它都必然包含了一个更加具体的宣告。对旧约圣经已经非常熟悉的人不会仅仅满足于笼统地知道耶稣是古代经文的应验，他们会希望有一个清晰确切的解释，到底耶稣应验的是哪些预言，以及这样的说法是基于什么证据之上。在那个时候，犹太教中的个别团体有个特别的喜好，那就是收集整理旧约中有关弥赛亚降临的时候所要成就的应许。在库姆兰就发现了几份这样的资料，但是他们并不是惟一有这种兴趣的人。这些资料通常被学者们称为《见证》，指它们具有为基督的到来提供经文证明的功用。

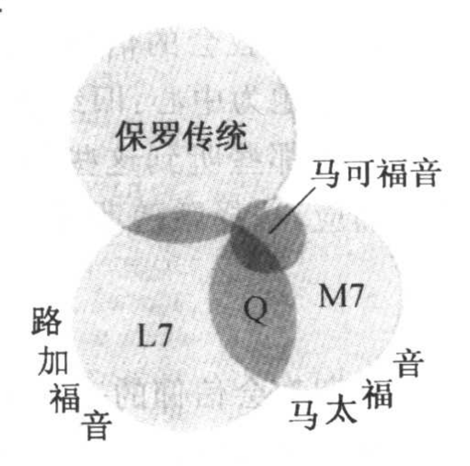
新约圣经中有几处迹象显示这些资料有可能很早就已经在基督徒中经常使用了。马太福音和约翰福音都提到旧约中的大量经文，

并指出它们在耶稣生平的某些特定事件中已经应验了。他们所引用的经文章节经常比较模糊，而且令人惊讶的是，马太和约翰几乎从来没有使用过同样的经文——也许因为他们使用的《见证》不一样。

保罗的部分书信也经常将旧约经文穿在一起，放在那些看上去相当随意的连续章节中。因此我们可以合理地推测，保罗一定是起先就发现这些经文在他所用到的旧约经文集中是被收集在同一个标题之下的。很有可能这些旧约经文集是基督教会文学活动的最早形式。它们被编辑在一起是为了便于那些传福音的人使用，好让他们能够找到具体的例子来支持他们的传讲，即耶稣已经成就了传统中有关弥赛亚的预言。

耶稣的话语

福音宣讲的中心内容是一系列有关耶稣本人的陈述。无疑，在教会最早期，有可能在传福音时只是偶尔提一下耶稣的生平和教导，巴勒斯坦地区在耶稣死后不久的那些年间尤其如此，因为很多人，即使他们自己并没有亲身经历，也已经知道一些有关耶稣及其教导的事情。但是，此后不久，基督徒传教士就开始旅行到巴勒斯坦以外很远的地方，将他们的福音带到那些根本不知道耶稣的罗马帝国的其他地区。在这种不同的环境下，基督教的信息有必要包含一些耶稣本人的信息，哪怕只是对受死和复活这种最重要事件的一个轮廓性的勾勒。



保罗仅使用了福音书中记载的耶稣的传说的一小部分，这一点引出了很多问题。这个表突出了只有在某段经文出现在不止一个场合的时候，方能追溯其来源这样一个事实。保罗可以在其他地方使用耶稣的传说，但是我们却没有办法对其进行辨认。

一旦人们成为基督徒，便需要更多针对他们新信仰的教导，这可能包括有关基督信仰的信息以及在各种新约书信中能够找到的行为准则。显然，这种教导的一个重要的来源一定是耶稣自己的那些话语。它并不一定要单独将其作为有关耶稣的信息来对待，而是可以

融入教会的不断发展而来的传统之中。例如，在罗马书 12—14 章，保罗对基督徒的劝告让人们回想起一些耶稣登山宝训中的与众不同的教导，以至于人们很自然地想到这两者来自同一个来源，尽管保罗实际上从来没有说他是在引用或者提及耶稣的教导。保罗作品的其他部分也显示了早期外邦人的教会对那些有关耶稣生命和教导的传说也是很熟悉的（哥林多前书 7：10—11；11：23—26；15：3—11）。

因此在福音书以目前的形式存在之前，耶稣的话语已经被人们收集整理在一起，作为对早期教会中初信之人的教导之基础。毫无疑问，类似的耶稣教导集可能有数个之多（通常被称为 *logia*，即希腊文中表示"话语"的词语），它们是为着不同目的和不同场合下的应用而编辑整理在一起的。

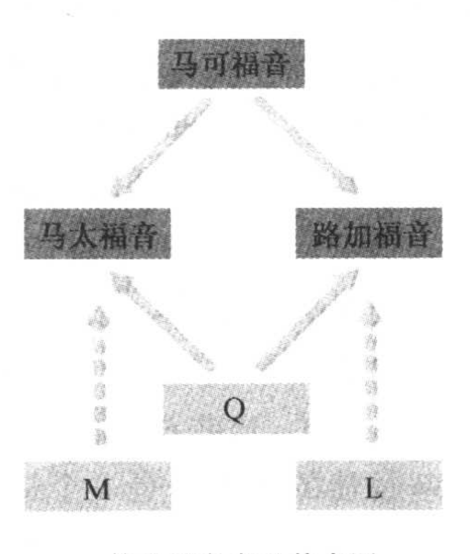
除了这些一般性的考虑之外，还有其他的迹象也支持这类教导集是有关耶稣的最早期的基督教作品之一这一观点：

- 这种类型作品的后期汇编当然是有的，甚至在新约福音书写成很久之后。在埃及的奥克西瑞初斯（Oxyrhynchus）发现的数个可追溯到公元 3 世纪的纸浆草碎片，载有耶稣所说的话，有些内容与福音书上所写的明显不同，而各种诺斯替教的福音书也通常含有这些话语，有别于福音书叙事。它们都是出于与新约福音书不同的目的而写的，含有在新约福音书中找不到的耶稣的话语，它们可能是真实的，也可能不是真实的。但是撇开有关它们的真实性的争论，这些材料的存在清楚地显示出耶稣话语的收集工作在基督徒的圈子里是一个持续不断的工作。
- 福音书中材料的组织似乎常常表明耶稣的话语在放进目前的福音书上下文中之前已经被组合在一起了。有很多组话语是松散地连接在一起的，并没有构成任何连续的证据。例如，马可福音 9 章 49—50 节中有关盐的那些话语似乎看上去彼此之间没有内在的主题联系，除了它们都提到了盐这一点以外：有可能在马可将它们放入他的福音书中之前，人们按照这一点相同之处已经将它们综合在一起了。相当多的章节，例如登山宝训，都可能是这种情况。还要说的是，在这些章节中（马太福音 5—7）并没有明

显的连续证据贯穿其中。我们似乎可以肯定，这些讲道词是马太收集在一起的，因为同样的这些话语在路加福音中是出现在全然不同的上下文中的。毫无疑问，耶稣的这些与基督徒的行为有关的特定的教导被收集在一起的主要原因，在于为初信主的人提供一个简单的伦理道德教训的大纲。

■ 我们认为在早期教会的历史中存在有关耶稣教导的汇编的一个重要原因是，马太福音和路加福音中有大量的资料是共有的，但是在马可福音中却完全不存在。这些材料几乎包含了耶稣的全部教导，并包括他受洗和受试探的故事（马太福音 3:13—4:11；路加福音 3:21—22;4:1—13），以及一个神迹故事，即耶稣医治罗马百夫长的仆人的故事（马太福音 8:5—13；路加福音 7:1—10）。对这一部分共有资料的解释是，马太和路加都使用了同一本耶稣话语集，并分别将其用于各自的福音书中了。

这本话语集被称为“Q”，是德语 *Quelle* 的简写，意思是“来源”。人们普遍认为这是一个书面文献，路加将它用于自己的福音书写作时，把它原有的顺序也保存下来。因为这个原因，人们通常使用符号 Q 来表示 Q 材料，后面跟着的是路加福音中的章节和经文参照。因此，例如有关医治罗马百夫长仆人的故事，其原始的 Q 故事（与放入马太福音和路加福音中的经过编辑的该故事版本相区别）可能被称为 Q7:1—10。有几个学者争辩说 Q 并不是以书面形式而是以口头形式存在的有关传说的松散汇编。它以或多或少固定的形式存在这一点当然是可信的，最重要的原因是因为，它所谓的内容与我们在旧约圣经中发现的先知预言集在编排上非常相近。先知书通常包含的内容是先知们口头说出的信息，由其门徒们收集并加以编辑，然后再加上有关先知的呼召以及他



符类福音书及其来源

生平中一两个有代表性的事件的记载。这个称为Q的传统文献似乎采用了同样的文学范本：里面有耶稣受洗和受试探的记载（可以被合理地等同于他的呼召），有对他的典型活动的描述（一个医治的神迹），而主要的强调点还是耶稣的教导。

根据目前我们已经获得的证据，我们可以得出结论说，从最初的时候起，教会的主要兴趣一直就在两类文学作品上：见证书以及耶稣的话语集。它们可能对耶稣生平和教导的过程有一致的概述，尽管我们不是太确定这一点。无论如何，不久之后，人们就发现有必要将所有这些材料收集在一起，变成一种比较永久的形式，可能一开始是根据见证书重写了耶稣话语集，然后又使用了一个大纲式的叙事进行补充，以便使整个作品具有一致性和某种形式。我们很难断定这个过程持续了多长时间，但是最终的产品就是我们现在称之为马太福音、马可福音、路加福音和约翰福音的四部福音书。

将福音书编辑在一起

前三部福音书称为符类福音书，这是因为它们非常相似：当我们把它们并列放在一起，就可以明显看出，它们中的大部分材料是在一个彼此共享的主题下稍作变化而成，尽管每部书强调它们之间的关系应该按照同一信息的不同版本来理解。这三部福音书互相关联的这种精确方式在“符类问题”中居于中心地位。

这些福音书之间的很多相似性可以解释为它们的作者使用了同样的话语集，这些话语集在不同的基督徒团体之间流传的时候，在形式上稍微有些差异，但是稍加仔细研究，就会发现这个解释过分简单。在很多情况下，三部符类福音书使用的完全是同样的语言、词汇以及语法结构，而且是在同样的上下文中，以至于惟一合理的结论是，它们一定共享了同样的书面资料来源。

早在4世纪，奥古斯丁就提出说，马太一定是先完成了他的作品，然后，马可对马太的作品进行了总结，最后出现了路加，并在马太和马可的基础上写成了他的福音书。这种观点被人们广泛接受，直到19世纪后期，尽管这期间时常会出现稍加变化的说法——最著名

的是格瑞斯巴赫(J. J. Griesbach,1745—1812年),他接受了奥古斯丁有关马太写作在先的观点,但是他争辩说路加是在马太之后,最终马可将两者缩编在一起而完成他的福音书。

除了极少数例外,如今没人会接受上述的任何一种说法。马太福音或路加福音是第一部福音书这一假设给我们提出的问题比这一假设能够回答的问题还要多:

- 为什么有人会想要将马太福音和路加福音压缩,来写一本像马可福音那样的书?与两个相对较长的福音书相比,马可的简短叙事很难称得上是综合性的。它根本没有提及耶稣的出生以及童年时代,耶稣的一些最重要的教导也相对提得很少,只有一个非常简短的有关复活的记载。由于福音书的作者是根据其读者群的兴趣和关心点来选择材料的,我们得承认,原则上没有理由不能写这样一本马太福音和路加福音的缩编本。但是由于这些具有绝对重要意义的内容不是恰恰被漏掉了,就是没有进行充分描写,这一点实在让我们很难想像有哪个基督教团体会对马可有关耶稣的记载感到满意,如果它们已经有了马太福音和路加福音的话。实际上,此后不久,基督徒出于这个缘故,几乎普遍对马可福音置之不理,而喜欢使用马太福音和路加福音。如果马可福音是最后写成的,而且当时人们已经完全清楚有另外两部符类福音书的话,我们很难解释为什么还要写这部书。
- 马可福音中的大部分语言似乎也指向同一个结论。如果马可福音使用的是马太福音和路加福音那种经过精心雕琢的记载的话,那么为什么它经常写一些令人费解的希腊文?有关芥菜籽的比喻就是一个很好的例子:马太福音和路加福音是彼此类似的,两者都以精妙的风格使用了优雅的希腊文(马太福音 13:31—32;路加福音 13:18—19)。而马可福音 4 章 30—32 节却正相反,它里面用到的是一个非常复杂的希腊文句子,缺少动词,让人觉得像是没有写完。如果马可是抄袭马太或路加的记载,那么看上去似乎他故意避免使用他们那些语法正确的句子,而代之以一个全无意义的新句。我们很难为这样一个做法找出合适的理由来。

- 路加读过马太福音并使用了马太福音也是令人难以置信的。如果他的确这样做了，那么他似乎是采用了一些未曾料到的文学方法。从文学的角度说，马太福音包含了所有福音中最伟大的经典作品之一，即登山宝训。如果路加写作的时候面前摆着这个登山宝训，他有什么必要将其打碎，将部分内容用在他自己的平原宝训中，而将其余内容散放在他的福音书的其他部分之中？

在这三部福音书中的其他一些内容上也能发现类似问题的例子，这也是很多学者希望对它们之间的关系取不同的解释的原因。对于三部福音书之间的相似情况的一种更为普遍接受的解释是，马太和路加都使用了两个资料来源来记载耶稣的生平和教导。这就是我们现在知道的马可福音和假设的文献 Q 这两个来源。当然我们可以肯定的是，路加至少使用了各种不同来源的资料来写作他的福音书，因为他清楚地说过他详细审查了他人的作品，选用了那些适合他写作目的的记载。考虑到它与马可福音和路加福音之间在写作方面的密切联系，看起来非常可能的情况是，马太福音的作者在他的作品中也一定使用了同样的方法。

有五个原因能够支持马太和路加使用了马可福音这一结论。

措词

对不同文本中使用的词汇进行比较是确定它们之间在写作方面联系的简单方式。马可福音的词汇表有超过半数以上的词汇出现在马太福音和路加福音中，这两部书都有相同的章节，是在马可福音中没有出现的。因此看上去有一个资料来源是三部福音书的作者都知道的，而另一个来源只是为马太和路加所用。

顺序

如果不止一本福音书中所叙事件发生的顺序与那些具有同样措词的段落一致的话，我们就可以合理地前进一步，来设想可能它们是同一个来源，所有三位福音书的作者都对这个来源中事件的顺序以及措词进行了大致的再加工。此外，有很多的证据支持这一观点。

马太、马可和路加都是按照大体上相同的事件顺序描写的，先是从施洗约翰预言式的传教开始，然后描写耶稣在加利利传道教导众人，以及他在宗教权威人士中间引发了日益严重的反对。在这期间，福音书记载了耶稣旅行到偏远的北方地区，为的是单独对他的门徒们进行教导，这是在他们最终回到耶路撒冷、耶稣最后的日子、受审判、被钉死和复活之前的事。不仅所有三部符类福音书都出现了这个同样的框架，而且在这个框架中，特定事件的发生也是以同样的顺序被记录下来的。

符类福音书的这一特点最能解释马太和路加使用了马可福音，而马可没使用马太福音和路加福音这一问题。因为最明显的一点是，在马太福音与马可福音顺序不同的地方，路加福音仍然与马可福音采用同样的顺序；而在路加福音与马可福音顺序不同的地方，马太福音仍然与马可福音采用同样的顺序（具体的例子通过比较马可福音 3:13—19，马太福音 10:1—4 和路加福音 6:12—16 就可看出）。马太福音和路加福音中只有一个事件的记载与马可福音的记载不相同：耶稣拣选十二个门徒的故事。有时候，马太或路加会离开马可的叙事，以便添加一些新的内容。但是通常在他们添加完成之后，会回到马可福音中他们离开的那一点。这是有力的证据之一，证明马太和路加一定是复制了马可的记载这一结论，而不是马可复制马太和路加的记载。

内容

对叙事内容进行分析也可以揭示不同资料来源的使用情况。如果一位作者使用与另外一位作者同样的词汇和顺序记载同一个故事，我们就可以合理地假设他们使用了同样的资料来源，抑或是其中一位作者使用了另外一位作者的作品。在符类福音书中发生的情况就是如此：在马可福音的 661 节经文中，有 606 节可以在马太福音中找到，而且形式几乎一样，而大约有一半的经文也包括在路加福音中。

风格

这个判断标准用起来是很难令人满意的，因为一位作者的风格

取决于很多因素：作者写作的环境，作者心目中的读者群，作者是否请人代笔整理等。

在马可福音和另外两部符类福音书之间，当然存在着一些显著的风格上的差异，从总体上说，马可福音写作时所使用的希腊文比起其他两部福音书要更差一些。例如他经常用过去现在时态（使用现在时态来谈论过去已经发生的事情）来描写事件。然而在相同段落中，马太和路加总是使用过去时态，这当然是正确的写作方式。对于马太福音和路加福音是根据马可福音而写的这一说法，这个论据并不像人们有时候想像的那样有说服力，因为这一观点的前提假设是传道者们死板地采用资料来源，直接按照他们面前摆着的这些材料照搬照抄。实际上，并不是很多作者在风格上会如此紧密地与资料来源保持一致，而让他们自己的风格变得模糊起来。如果马可的书面希腊文表达不怎么样的话，那么他无论是否从其他资料抄袭，他的语法都会显出拙劣的样子来。但是所有其他的迹象都指向马太和路加使用了马可福音这一说法，而不是相反的情况。例如，马可福音中有八处记载耶稣用亚兰语所说的话，但是在路加福音中却找不到这些记载，在马太福音中只能找到一处。显然很可能是马太和路加省略了这些亚兰语的话语，而马可是有意将其放入福音书的。

观念和神学

如果一部福音书的叙事比其他福音书含有更先进的神学理论，那么我们可以合理地认为，这一部福音书比其他两部福音书成书更晚一些。各部福音书的重心之间当然存在着可以辨别得出的差异，例如，马太福音和路加福音显然对他们认为马可福音中某些不荣耀耶稣的叙事进行了修改或者省略。马可福音 6 章 5 节中有关耶稣在拿撒勒的那句直言不讳的陈述，“耶稣就在那里不得行什么异能”，在马太福音 13 章 58 节中是这样写的，“耶稣因为他们不信，就在那里不多行异能了”，而路加福音则完全省略了这句话。与此类似，在马可福音 10 章 18 节中耶稣问，“你为什么称我是良善的？”在马太福音 19 章 17 节，这句话是“你为什么以善事问我呢？”

那么是否一个说法越原始，它就一定是最早的说法呢？这个问

题可以被视为一个简单的试验，但是要用到实践中就没有那么简单了。要想确定态度上的一个明显差异是否真实并不总是那么容易，而且某一个特定的观念如何被定义为“先进的”，而与之相对的另一个观念被定义为“原始的”，也完全不是那么直截了当和不证自明的。即使我们假设能够比较肯定地来进行区别，那么为什么“先进的”神学理论应该被视为比一个更“原始”的神学理论在时间上更晚呢？在教会的整个历史中——直到今天——简单的信仰仍然与更深奥和更复杂的信仰并存，对两个不同信仰的接受更明显是取决于个人的选择和性格，而不是什么时间上的考虑。以1世纪为例，保罗的神学观（以任何标准看都是非常“先进的”）在福音书成书之前存在很久了，而且有些证据显示，在当时基督教的各主要中心，还有相当数量的各种神学表现形式。如果没有它们的话，新约圣经的其余大部分内容可能根本就不会写了。有关神学的多样性方面的问题我们将在后面的文章中详细讨论。在这里我们重点要注意的是，将神学的差异与时间的延展等量齐观充其量是一个非常主观的想法。

这五个因素并不是同等重要的，要辨明其中部分因素的难点是真实的还是想像出来的并不难。但如果将它们总结在一起，这些证据产生的综合效果更容易解释我们有关马太和路加使用马可的记载这一假设，而并非马太福音是第一部福音书，马可对其进行了总结，然后路加进行了选择性的摘录这种说法。

对旧问题的新认识

新约学术界的大部分研究重点现在已经从对福音书的机械式的分析转移到在早期基督教团体的社会经历的完整背景之下对福音书的起源进行全面理解这一点上来了。尽管有关福音书有两个资料来源的理论仍然是广泛被接受的观点，但是人们仍然在探索新的角度，其中有些可能会对将来理解新约成书的方式带来决定性的影响。

Q文献是否确实存在？

有关两个资料来源的观点本身就常常引发一些问题。那些似乎

在100年前原则上已经平息了的争论现在又重新出现了，很多用于支持两个来源理论的证据被重新加以研究。马可福音是否真是第一部完成的福音书？Q文献是否像另外一部“福音书”一样确实存在？如果是这样的话，起初为什么要写这样一本书呢，它里面有什么与众不同的信息呢？是否真有必要认为Q文献代表的是一部确定的耶稣话语集（*logia*），而非一部马太和路加都知道的松散的传说文集呢？人们提出了几个原因来质疑Q文献的存在：

- 缺乏有力的证据证明Q文献的确存在。尽管学者们满怀信心重构Q文献，并且声称能叙述其写作历史和发展，但是并没有人看到过这个文献。甚至连Q文献的任何古代手稿的碎片也没有发现，在古代文学中没有只言片语提到过它的存在。19世纪的学者们认为帕皮亚在说马太“用希伯来文编写了耶稣话语集，各人按照他所能的进行释义”（引自优西比乌，《教会史》*III*. 39）时提到的是Q文献。但是帕皮亚使用了同一个词logia来描述整个马可福音，因此我们没有理由认为他指的是耶稣的话语集而不是完整的马太福音——更不太可能说Q文献就是他存心所指的那个特定的话语集。
- 没有发现任何其他看起来像Q文献的古代文献。尽管部分诺斯替福音书（尤其是多马福音）与收集耶稣话语的兴趣有些类似，而且尽管这种兴趣似乎是耶稣门徒中所固有的兴趣，但是多马福音确实不像Q文献，因为其中也包含了一些叙事性材料。因此我们很难确定Q文献属于哪一种具体的写作类型。这当然不是决定性的观点，因为早期基督徒在进行文学作品写作时的确看起来相当有创意。对于那些将单页纸从一边绑起来从而发明了一种新型书籍（抄本），而取代更笨重的长书卷的人来说，离开文学写作和格式上的标准几乎算不上是冒险的举动。但是如果Q文献风格的作品仅仅只有一个例子的话，就非常令人惊讶，尤其当我们知道早期教会心安理得地保存所有有关耶稣的多种不同记载，就像我们在已经完成的福音书中所看到的那样。
- 在相当数量的章节中，无论从措词上还是顺序上，马太福音和路

加福音的文本都是互相一致的,马可福音却不同。这一点通常可以通过这样的假设来解释,即在某些部分,马可福音和Q文献是重叠的,马太和路加更喜欢使用通常被认为是包含在Q文献里面的更为全面的记载。然而,有些马太福音和路加福音相一致的、马可福音却不同的记载是关于耶稣之死的故事(例如,将马太福音26章67—68节和路加福音22章63—64节与马可福音14章65节比较一下),由于有关Q文献写作范围的所有说法都认为Q文献中没有包含充满情感的叙事,因此有些学者试图争辩说,在假设路加使用了马太福音,而不是像传统观点那样认为他们两个都使用了Q文献的前提下,就可以很容易地解释这种差异现象了。

- 考量一下古代作者可能运用的写作方式,Q文献的存在也受到了质疑。有人声称,作者使用一个资料来源的时候,在一天中开始的时候,资料通常经过一而再,再而三的强化,随着疲劳的感觉慢慢浸入,作者开始倾向于遵守所使用的材料的原有样式了——在所谓的Q文献的案例中,这样的证据表明路加回到了马太的表现方式上。例如,在有关才干的比喻中(马太福音25:14—30;路加福音19:11—27),马太福音记载了三个仆人,而路加福音记载了十个仆人。但是随着故事的叙述,路加提到了“第一个”,“第二个”,然后就是“又有一个”(19:16,18,20)。如果说路加使用了马太福音,而不是两个人都使用了假设的Q文献,那么这一点就容易理解了。那些希望抛弃Q文献这一说法的人还主张,福音书的作者们采取这种方式使用资料来源是来自先祖的遗传,这种对于文学作品采取“剪刀加糨糊”的方式,已经不能继续了——如果作为另外的写作来源的M和L应该被摈弃的话,Q文献也应该被摈弃。

尽管存在上述这些争论,人们的一致观点仍然倾向于两个来源假设,根据这个假设,马可福音是首先写成的,Q文献在某种程度上有一种固定格式,马太和路加分别独立使用了Q文献。这种观点的主要理由是,尽管一些反对Q文献存在的论据很有分量,但这种传

统观点似乎仍然比路加使用马太福音这一观点能回答更多的问题。考虑到这个争论的性质，在细节方面人们总是有不同意的余地，但是至少在目前，大部分学者仍然愿意接受Q文献是一个真实的福音书资料来源这种可能，它的存在所能够解答的问题比它引出的问题要多。

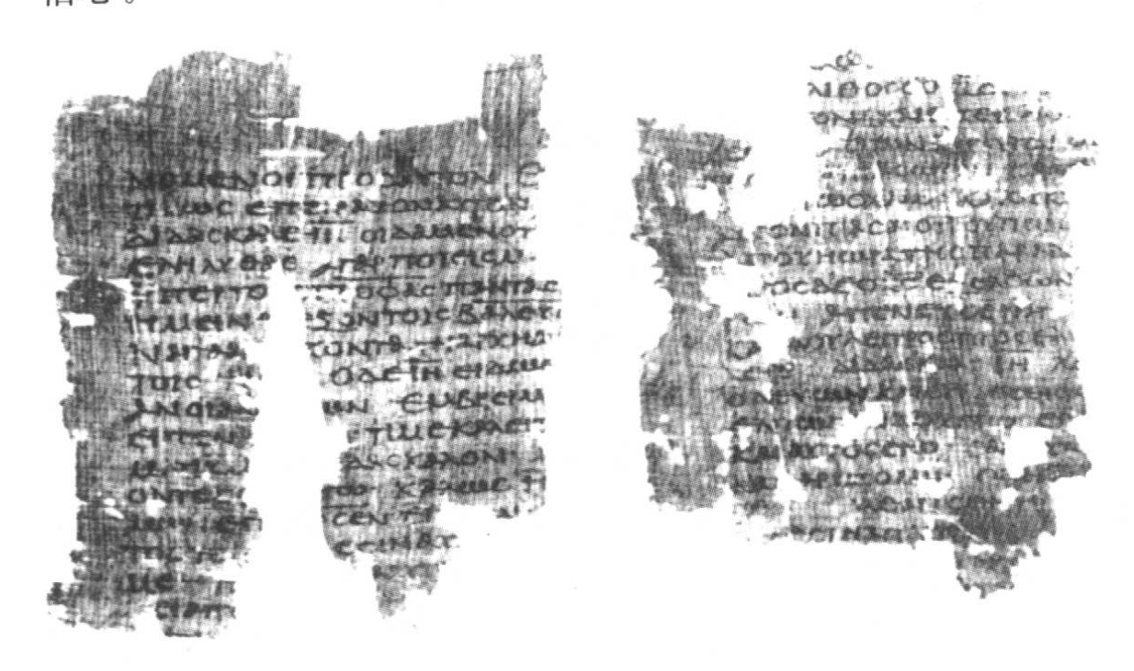
福音书是为谁而作？

自从20世纪初期形式批判法兴起以来，学者们中间出现的一个主要观点是，四部福音书分别是为一个特定的读者群写的，是在特定的基督徒团体中出现的。我们有四部福音书，而不是一部福音书的原因可以这样解释，即，不同社会背景和宗教背景下的基督徒面临的挑战不同，这些不同的问题需要通过耶稣的故事和教导来回答。就像保罗和其他基督教领袖用书信的方式教导和鼓励其读者们的信心，并回答他们有关生活方式和信仰方面的问题一样，这些传道者也是出于差不多同样的意图写作福音书的。因此，尽管他们的主要意图并不是记录他们各自所属的不同团体的经历，但从各福音书的细微差别方面我们仍能看出福音书所针对的那些团体各自不同的问题。从形式批判法的观点中产生了这样的设想，即，社会功能是可以从叙事文章的写作形式中表现出来的，这一点反过来推动了编修批判法的发展，后者试图对产生不同福音书的最终形式的各团体进行协调一致的解释。

这种理解福音书的方式受到了质疑，主要由于以下几个原因：

- 有人认为，福音书的文学形式不同于新约书信的文学形式，使用同样的方法来理解福音书是错误的。为了理解这些新约书信，我们无疑至少需要对书信所针对的那些不同团体的情况有所了解，然后这些书信才可以帮助我们形成对那些团体的问题的更为具体的认识。但是对于福音书，我们似乎并不需要这样的先期了解。
- 福音书作者只是为其他基督徒才写作福音书的这一观点反映了一种缺乏理据支持的狭隘思想。罗马社会从总体上讲是一个流

动性相当强的社会，基督教领袖们进行了大量旅行，他们将教会看成是一个世界范围的运动，并鼓励不同的基督教团体之间不要各自分离，而要经常彼此交流，以便能够更加有效地鼓励彼此的信心。



Egerton 纸草的碎片(2 世纪的前半期)，载有非正典福音书的文字片断

■ 还有人认为，学者们希望将福音书与特定的基督教团体放在一起的惟一原因与他们对福音书作为有关耶稣本人的生平和教导的历史资料这一点缺乏信心有关系。这个问题我们将在后面的文章中进行讨论。但问题是，如果福音书对于有关耶稣的事情言之甚少，或者根本没有提及的话，它们一定还是包含了有关某事的信息在内——这些信息因此一定是有关其各自团体的生活的，是在有关耶稣的叙事中以准寓言的方式展现给读者的。如果这种怀疑论被否定的话，我们就没有什么理由认为福音书是为那些在特定地点的别的基督徒而写的了。相反，福音书可以被理解成一种普通的文学形式，是出于与任何其他作者写书时所持有的同样目的而写的，是用来与尽可能多的读者交流信息的。

类似这样的观点在新约学术界引起了轰动，就连福音书作者将自己视作为任何阅读他们作品的人写作的文学家这一观点本身也引

出了一些问题：

- 福音书作者们将自己的作品视为广泛流传的文学创作这一观点在某种程度上是出于那种认为福音书非常适合归类到希腊—罗马传记一类的观点——希腊—罗马传记通常是供广泛传阅的。但是，正如我们已经注意到的，福音书根本没有表现出它们属于这种类型的作品。它们应该被更精确地描述为带有部分传记风格的宗教作品，而不是围绕一个宗教题目而写的传记作品。有两位福音书作者清楚地表明了其写作意图，他们都特别说明，他们写作的目的是为了对基督徒已有的信心进行鼓励和培育的（路加福音 1:1—4；约翰福音 20:31）。
- 福音书的大部分实际上并没有使用一种让愿意阅读福音书的读者自动就能明白的语言。它们设想的读者对象是具有共同理解力的团体，其表达事情的方式在很多方面与更广范围内的希腊化世界非常不同。例如，福音书大量使用了希伯来圣经，不仅是泛泛的引用，而且有对具体经文的引用，它认为读者在这方面是有一些了解的。对耶稣的描述上的很多细小差别，包括将他与旧约中人物的相比，还有所使用的专门术语，都暗示福音书原来的读者群对于这些事情是知道的。像在约翰福音中，当解释犹太人的背景时，它采用的是自觉的方式，这一点证明这种解释通常是没有必要的——而且，事实上，这种解释更有可能是为了使福音书在比起初更大的范围内流传而做的。
- 尽管早期教会是一个世界范围的网络，很多教会领袖经常往来于各教会之间，他们一定知道彼此教会的存在状况，但是教会仍然是一个处于危险境地的少数派团体。在这种情况下，保存原来的故事用于教会内部的互相支持应该是很自然的一件事。除了路加福音可能是个例外之外，福音书至少有一个意图是为了向遭受逼迫或以某种方式受到他人威胁的团体提供信心和支持，这些团体会很珍视这种通过福音书而给予他们的具体支持，福音书会向他们显明他们的这种特殊困境根源于教会的初建，而通过他们的建立者，耶稣本人的经历，他们能够获得力量来脱离这个困境。

毫无疑问，福音书就像其他基督教作品一样，确实在超出起初福音书所针对的读者群以外的团体中流行。有证据显示教会之间也交换书信，尽管只是在当地范围内（歌罗西书 4:16）。直到 1 世纪的末期，更多的基督教作品集才产生。当然，如果关于符类福音书的两个来源理论是正确的，我们可以假设福音书作者们也能够接触到其他人的作品。但重要的是，我们应该记住，尽管在罗马帝国范围之内的旅行相对容易一些，但仍然只有那些上层社会的人士才能够那么容易流动，这一点本身可能就足以解释马太和路加是如何能够得到马可福音或者假设的 Q 文献的。基督徒中大部分人不太可能是受过教育的人，他们一定是在自己的教会中听到朗读福音书时才了解福音书的故事的。如果教会以外的其他人知道这些故事的话，那么他们中的大多数一定是通过在他们居住地的那些基督徒朋友将此类书籍介绍给他们或者引见他们参加故事会才知道的，这本身就强调了这种可能性，即，随着故事的发展，它们以与当地直接关联的方式被传讲。

有关福音书的研究不会止步不前。一代人得出的结论即使不被抛弃，也总是被那些后来的人不断地探询和质疑。今天的问题是否还会像现在看上去这么重要，这还有待观察。毫无疑问，新问题仍然会冒出来，这些问题大多与以往年代的人们提出的问题属于不同类型。20 世纪一个主要的重心转移就是人们意识到，无论福音书作者从哪里获得他们的资料，他们各自都写出了本质上说是原创作品的福音书，在重要的问题上是彼此不同的。现在人们大部分的兴趣集中在研究福音书作者在做什么这一问题上，而不是揭示他们的写作技巧。因此，我们需要使用神学思维来补充文学评论家们的早期发现。



两个来源还是四个来源？

目前讨论到的有关福音书成书的说法，代表了新约学者中比较

普遍的一致意见，尽管在具体细节上可能还有些不同意见。对于符类问题的这一答案，在整体上是被所有人普遍接受的。

但是，除了符类福音书主要依赖马可福音和Q文献这一观点之外，有人认为这两个来源并不是惟一能够从福音书背后辨别出来的来源。关于符类福音书的这一观点的经典论述（当然是在讲英语的国家内）可能是斯特里特（B. H. Streeter）在其1924年发表的《四福音书》中提出的。他不仅提出，马太和路加使用了马可福音和Q文献，还认为此外还能发现另外两个来源的痕迹，他称之为M和L。实际上这个材料就是在马太福音和路加福音的记载中去除马可和Q文献材料之后剩余的那些记载，但是斯特里特对它们的辨别是重要的，因为他相信这两个资料集本身的起源是互相独立的，它们单独存在，但又是一致的，因此当涉及传说的史实性和价值的时候，它们能够与其他的资料一起使用。

斯特里特是从马太和路加各自使用马可福音时，方式非常不同这一点开始其观察的。马太非常紧密地沿用了马可福音的顺序和总体框架，尽管与此同时，他经常改写那些资料，并常将马可福音中得来的资料进行浓缩，以便为增加额外的资料留出空间。结果，马太福音看上去似乎是马可福音的增补。但是路加福音不同，因为尽管马太几乎使用了马可福音中所有的资料，但路加福音中仅仅包含了马可福音中大约一半的资料。更重要的是，斯特里特发现，如果将所有马可福音的资料从马太福音中去掉的话，剩余的部分就不再有一致性了，而这部书就散了架。但是如果用同样的方式处理路加福音的话，剩下的部分还是一个比较一致和连续的故事。这一点在路加福音记载的耶稣之死和复活的故事中尤其如此，这个故事在路加福音中，似乎与马太福音和马可福音中记载的故事在潜在形状上就不相同，看上去是采用了马可福音的资料进行了补充，而不是基于马可福音的故事而写的。

根据上述观察，斯特里特认为，在马可福音写作之前，路加已经完成了他的福音书的第一稿，其中基于Q文献和L文献的资料是路加从凯撒利亚的教会那里得到的，保罗当时在狱中的时候，他正在凯撒利亚的教会那里（使徒行传23:23—27:2）。斯特里特将路加福音

的第一稿称为“路加福音原型”。他认为,后来路加居住在罗马的时候,他知道了马可福音,它是在这段时期内写成的作品,于是路加从马可福音中摘取了部分内容,加入自己已经完成的路加福音原型中。同时,他可能也在第一章和第二章增加了序言部分(路加福音1:1—4)和有关耶稣降生的故事。

这个理论看上去似乎颇有道理。例如,路加福音中经常出现与马可福音的记载不相同的故事。耶稣在拿撒勒遭排斥的故事就是一个很好的例子(马可福音6:1—6;路加福音4:16—30),两个福音书作者记载的是同一个故事,但是路加的记载则全面得多,似乎表明他有一个完全不同的资料来源。斯特里特还让人们注意到,马可福音的一些小段落,似乎是原封不动地加入到路加福音的其他资料当中的,给人的印象是它们是后来增加进去的。还有引人注目的一点是,马可福音中包含的大量资料在路加福音中被省略掉了。斯特里特论证说,如果路加在开始写作他的福音书的时候已经知道马可福音的话,他可能会在自己的作品中加入更多马可的资料。

斯特里特的理论似乎能够解释路加福音的另一个特点,即,路加福音有两个开头。路加福音1章1—4节的序言之后紧跟着的是耶稣降生的故事,然后叙事的过程在3章1节处被打断了,而详细记载了耶稣传道生活开始的年代,读起来让人感觉像又一个开头,此后,路加接着在3章23—38节列出了他祖先的名单。如果3章1节是路加福音原型的开头,在此基础上路加增加了现在的第一章和第二章作为序言,这似乎是对这一不同寻常的特点提供了一个可信的解释。

斯特里特有关路加福音写作方式的理论的重要性在于,如果一度曾经有过路加福音原型的话,这将成为另外一个独立的、早期的、有关耶稣生平和教导的资料来源。这一理论尽管继续得到很多人的支持,但仍然不是人们普遍认可的。它的主要弱点之一在于斯特里特对于早期教会的福音传说的性质所做出的假设。他假设福音书是以一种清楚界定的、线性的方式写成的,他倾向于将福音书的作者想像成像新闻编辑一样,带着各种来源的资料,从不同的书面文献中摘出各种章节。这在20世纪早期是个非常流行的观念,并广泛应用于

旧约圣经和新约圣经的研究上，而且它还经常带着一种文学发展进化论观点，认为传说是从某种程度上说比较原始的形式，逐渐进步到更加复杂的形式的。后来的研究证明，这个问题在各个层面上都被过分简化了。例如，路加很有可能对马可福音的资料比较熟悉，但不是通过目前这种形式的马可福音才熟悉的。

这也是斯特里特提出的其他观点的弱点。他不仅论证说，在对观福音书的背后能够发现四个辨认得出的资料来源的迹象，而且认为，由于它们保存在四个最重要的早期基督教中心，从而每一个来源都能够表现有关耶稣的生平和教导的传说：马可福音是在罗马写成的，Q 文献是在安提阿，M 是在耶路撒冷，L 是在凯撒利亚。如果这个说法能够被证实，那么不仅对于理解福音书，而且对于理解早期基督教团体生活的某些方面，都会是一个简洁的办法。但是这个理论是基于有问题的假设之上的，其中最主要的当属斯特里特称之为 M 和 L 的文献是一致的这个观点了。事实上，这几乎是不可能的：当马可的资料和 Q 文献从马太福音中去除之后，剩下的部分根本就不一致。对于 L，即路加福音减去 Q 和马可福音的资料之后的部分，情况也是同样，只不过程度较轻而已。

形式批判法

两个来源理论作为福音书写作“技巧”的最可能的解释，一旦被广泛接受，一系列的新问题便开始出现了，因为福音书作者们在写作有关耶稣生平和教导的作品时所使用的各种资料来源的这种孤立性只能回答一个问题，即福音书是从哪里来的？但是还有一个更进一步的问题，福音书的资料来源又是从哪里来的？有关耶稣受死和复活之间的传说，以及福音书中记载这方面的问题又是怎么来的？

这些问题甚至在 B. H. 斯特里特于 1924 年发表其有关福音书起源的经典著作《四福音书》时就已经被几位学者所发现。为了回答这些问题，他们提出了一种分析圣经文献的新方法。这很大程度上是赫尔曼·甘克尔（Herman Gunkel，1862—1932 年）的发明。他是作为新约教授开始其学术生涯的，尽管他一直是以旧约学者而知名。

他的兴趣也包括对其他传统文学作品，以及心理学和其他新兴社会科学专业的研究。他意识到，圣经不是在一个文化真空中写成的，于是他得出结论说，有必要将圣经作者们使用的方法，与已经为人所知的其他类似作品完成的方法进行比较。他特别指出，有关民族和运动的文学作品并不是单纯以文学的方式，而是作为日常生活的一部分发展而来的。这意味着那些作者和读者的生活方式（更不用说性情和性格了）在作品成形过程中起到了关键作用。甘克尔对写作形式进行了研究，希望能够从文字以外看到这些书是如何在实际生活中使用的，在这个过程中使作品本身的历史更加显明出来。这个程序在他用于描述其作品的术语中反映出来，*Formgeschichte*，其字面意思并不是“形式批判法”，而是“形式的历史”。

甘克尔将这种方法用于对诗篇的研究，这一举动开创性的。新约圣经的学者们很快开始将其运用于福音书的研究上面，最著名的是 K. L. 施密特、马丁·迪贝柳斯（Martin Dibelius）以及鲁道夫·布特曼。有两个被广为接受的有关福音书写作的观点，似乎让人们觉得研究一下这个新方法论是很自然的事。

■ 在评论性研究出现之前，福音书被理解为是有关耶稣生平的直接表现，其写作目的是为了保存耶稣行为和话语的历史性记载。这一观点在评论性研究的早期阶段就已经被摒弃了，代之以福音书作者们写作福音书在本质上是为了一些很实际的意图这样一种观点，即它们是为了满足早期教会团体的需要。这些需要大部分与传福音（将基督教的信息与其他人分享）、礼拜仪式（定期的敬拜）、教理问答和教导（教导基督徒有关信心的事）以及冲突解决（例如有关基督徒对于遵守犹太律法的态度等题目）有关。基于这个理解，福音书既不是有关耶稣作为的综合性的记载，也不是有关他话语的记载，而是从很多能够获得的资料中摘取出来的、有关耶稣的、有选择性的回忆作品。对耶稣的故事的选择和保留，是基于它们是否与早期基督教教会生活中出现的问题和争论有关这个惟一的基础之上的。有两位福音书的作者实际上提到了这个做法（路加福音 1:1—4；约翰福音 20:30—31；21:25）。但

是这样做的完整含义以前一直没有被人注意到。

- 在这个框架之下，创造一个有始有终的、有关耶稣生平的连续故事既没有必要也是不合适的，这就是认为早期基督徒对"历史上的耶稣"并没有什么特别兴趣的原因。有些人声称耶稣是否实际存在过对于他们的信心并没有影响，这种说法是荒谬的。但是福音书作者们的兴趣不在于描写"耶稣的生平"，他们更热衷于向人们传讲耶稣对其门徒们在日常经历中的相关的教导。而且，路加和约翰清楚地说明了这一点，我们也没有理由认为马太和马可在这方面做法不同。这种很实际的意图在福音书作者们（尤其是符类福音书的作者）将他们的资料安排成段落和章节（*pericopes*），从一个段落或章节到另一个段落或章节之间既没有叙事上的连贯性，也没有论点上的连贯性这一特点上反映了出来。从一个章节到下一个章节之间缺乏连续性这一点十分引人注目，以至于K. L. 施密特将单个的章节称为"一根线穿起来的珍珠"。甚至在那些故事被放入福音书之前进行收集整理成组时，这种整理的基础也总是按照主题进行的，而不是按照历史或传记的方式。因此，例如，马太福音 2 章 1 节—3 章 6 节中的材料包含的全是有关辩论的故事，而马可福音 4 章 35 节—5 章 43 节中全是神迹奇事的故事，马太福音 5—7 章是一组有关教导（登山宝训）的描述。惟一可能的例外似乎是耶稣之死的故事，这个故事具有内在的论据和结构，表明它一直是作为一个连续的故事而被加以保留的——尽管这样做有可能是出于辩护性的考虑，也就是说，作者们需要解释一下为什么这样一位受人尊敬的教师会遭遇这样一个出人意料的结局。

形式

根据学者们得出的这些结论，形式批判者推测，由于上下文及写作意图的不同可能将单个的故事以不同的"形式"保存下来。而这种"生活情景"（德语为 *Sitz in Leben*）会决定故事表达的方式。"形式"这个词指的是一个特定章节的长度、结构、组织材料的方式等诸如此

类的特点。这种方法已经在北欧的传统民间文学研究上经过验证，但这种意义上的形式也是现代生活非常熟悉的。例如，让我们思考一下电视纪录片和游戏节目的差别，它们有可能表现的是同一个题目(例如，运动)，但是它们的处理方式是不同的。实际上，通过观察每个节目的结构，观众们就可以立刻辨别出两者之间的差异，而根本不需要了解有关任何运动的事情。同样地，形式批判者认为，仅仅通过研究福音书特定段落的形式，就可能知道这些段落在早期教会生活中使用的背景。

如果这样做是可靠的，这个方法当然会成为理解福音书的非常有价值的助手，因为如果我们能了解到各种传说在早期教会中的使用情况的话，这就可以反过来让我们更明白它们与教会生活的关联，并可能揭示出其基本意义的新层面。然而，不幸的是，形式评论家们未能就这一基本观点达成一致，尽管马丁·迪贝柳斯于 1919 年对福音书形式进行了可谓是经典性的分析，但是他的五种主要形式并没有被其他人普遍接受。我们在这里有必要来回顾一下这些形式，因为它们阐明了形式批判法所寻找的那种东西。

范例

对于这类故事，不同的学者有不同的称呼。鲁道夫·布尔特曼称它们为“格言警句”，而文森特·泰勒(Vincent Taylor) 更轻描淡写地将它们称之为“公告故事”。无论怎么称呼，这些故事都形成了一种独特的故事类型，以一句妙言将故事推到高潮。有些故事中含有叙事，但是最主要的是在故事的结尾总是有一句精练的总结，而其他的细节都是次要的。在马可福音的前几章中能够找到这样的例子(参见 2:1—3:6)。这种文学形式在当时希腊文学和犹太文学中是十分常见的，它为基督徒提供了容易记住的标语，来描述他们信仰的重要方面。迪贝柳斯认为这种形式发源于早期基督徒的传教，在传教中，这类的故事被用作例证，除了使用引人注目的话语作为此类故事的高潮之外，这些故事的特点还包括尽量减少形象的描述，以便将注意力集中在最重要的内容上，也就是耶稣的教导上。当一个故事经由口头代代相传的时候，通常会发生两件事情。它有可能由于经

常性的重复而渐渐削减，以至于除了那些以尽可能简洁并引人注目的方式表达的最本质的事实之外，其余的几乎都不存在了——还有另外一种可能就是与之相反，故事中被加入了额外的细节，好让它看起来更加实际和有趣。大部分形式批判者认为，范例故事是被削减到只剩下基本要点了，而不是在传递的过程中被描述得更加详细了。

传说

迪贝柳斯说这些故事是作为一个好故事而被讲述的，他将很多的神迹故事(尽管不是全部)包括在这一类别当中。实际上文森特·泰勒将这种形式称之为“神迹故事”。而且，在1世纪的环境下，其他地方也有类似的形式存在。我们不难想像，基督徒使用了这些故事来突出耶稣本人的能力，作为对他所传讲的信息的证明。在这些故事中，耶稣的作为比他的话语更加重要。迪贝柳斯认为，这些故事是早期教会中那些专门讲故事的人的作品，他们的任务就是套用希腊众神故事的形式讲述耶稣的故事，以便通过证明耶稣是超乎众神的，来赢得人们信靠耶稣。新约圣经从来没有明确地提到过早期基督教会中那些讲故事的人——可能是因为这种与人分享信仰的方式太普通了，以至于人们将其视为理所当然的事情。当然，如果考虑到讲故事在古代社会非常流行，而且耶稣本人最具特色的交流方式也是讲故事，那么，他的门徒们不知不觉地使用了同样的方式就没有什么可令人惊讶的了。有关耶稣的故事被那些专门讲故事的人进行了精心加工这一假设，并不能说明对于耶稣的人物描述的可靠性可以有什么特殊看法。由于福音书本身是在所描述的事件发生后不超过一代人的时间内完成的，所以并没有很大的空间能提供给人创造出有关耶稣的虚构情节来。但是同样毫无疑问的是，福音书中的故事大部分是经过了精心加工的，以便抓住那些愿意阅读故事或听故事的人的想像力。

传奇

迪贝柳斯选择传奇这个词是因为它经常(在他那个年代)被用来描述有关圣人生活的传说，其主要目的在于为其他人提供可供学习

的道德榜样。通过使用这个术语，他并不想对历史的可靠性，或者这些故事的其他方面做出一个价值判断，尽管他认为它们通常是虚构的。这些故事的主要功用是荣耀其中所描述的人，而不是报告有关这个人的事实。这种“形式”的例子在马太福音14章28—33节；16章13—23节；27章3—8节，以及路加福音2章41—49节中可以找到。

神话

对于迪贝柳斯而言，神话这个术语指的是那种描写一个人与其他属灵世界或者超自然界互相作用的故事。他认为福音书中只有三个故事属于这一形式：耶稣受洗的故事（马可福音1:9—11以及对应经文）、耶稣受试探的故事（马太福音4:1—11以及路加福音中的对应经文）以及耶稣登山变象的故事（马可福音9:2—8以及对应经文）。

劝诫

迪贝柳斯使用这个词是指教导（teaching）。在福音书中当然有很多教导，而且形式也多种多样。但是由于劝诫都是在教会生活的同样背景之下用的，因此他将其收集在一起，比喻显然属于这一形式，此外还有其他话语形式。

对形式批判法的批评

在整个20世纪，人们对这种方法论及其得出的结论议论纷纷。在这个过程中，这种方法被进一步推敲，以面对部分异议，以下是主要的争论点：

- 有些人质疑整个方法的适切性。他们指出，形式批判法的早期发展在很大程度上应归因于有关北欧民间传说的编辑理论，这些民间传说与圣经作品之间不仅有时间和空间上的距离，而且它们起源于与闪族人全然不同的文化背景之下。从一个文化中推导出的原则和理论与其在另外一个不同历史时期的文化中的应用有

什么相关呢？鲁道夫·布尔特曼通过关注他所认为的在犹太拉比的作品中与新约"形式"类似的那些手法而来解答这个问题——但是实际上，他采用的所有例子都具有同样的弱点，它们都是在新约很长时间之后的例子。但是后来的研究证明，在1世纪前和1世纪后的希腊式作品中确实已经有文学形式的概念，尽管此前的一些说法有些夸大，但是在能够认识到形式批判法的局限性这一前提之下，这种批判法所提供的一般性模式还是有价值的。

- 即使假设这种形式是一种常用的手法，形式批判者采用假设有时是否过分狂热，认为圣经作者由于总是受到讲话和写作传统和习惯的影响，以至对于某种特定的类型（德语为 *Gattung*）总是使用同样的术语、形式，并应用于同样的实际情况中呢？尽管从总体上说，这是一个比较安全的假设，但是形式批判者并不总是充分考虑差异和特殊情况。实际上，那些明显是共用同样形式的段落，经常也显示出在细节方面有很多变化，而通过强调那些共同点，人们非常容易忽略某些说话人或写作者所表现出的与众不同的意图。所有资料来源所能证明的事情之一，就是耶稣与其他教师的不同之处，而不是类似之处。
- 形式和内容不能像有些形式批判者所认为的那样可以轻易地分开，而且只注意形式会令人产生误解。从理论上说，一旦发现了一种形式的"纯正"版本（例如，通过希腊、拉丁或者犹太文献的比较研究），我们可能会去检查某个特定的新约例子在多大程度上偏离了这种形式，以此来辨别新约信息的一些与众不同的特点。从实际情况说，发现这种纯正的形式是极不容易的。迪贝柳斯和布特曼都极为推崇采用纯正的形式作为出发点，但是实际上，他们的分类却常常根本不以形式为基础，而以内容为基础。迪贝柳斯的传奇、神话和劝诫全是按照内容分类，而不是按照形式分类。据说，传说也是同样的情况（它们全是神迹故事，尽管内容似乎并不总是伴随着一个独特的形式）。惟一清楚的基于文学形式的类别是范例。考虑到新约圣经中所发现的形式的明显多样性，学者们运用了比迪贝柳斯和布尔特曼更具灵活性的形式的定义。但

是这样做也带来了一些问题，因为灵活性越大，对于形式的总体分析就会变得越没有用处。

- 形式批判法有时候变成了一个绕圈子的、自我证明的研究形式。一位学者对于形式发展过程的预先理解，会影响到对特定段落的解经意见。迪贝柳斯和布尔特曼认为随着时间的推移，形式变得更加复杂了，尽管泰勒的观点正相反，他认为故事和教导经过很多次的重复，被削减得只剩下基本要点了。要想看到这些不同假设所带来的差异，我们可以思考一下对比喻的研究。人们通常认为所有的比喻都遵循一种形式，而且只表达一个观点。如果真是这样的，我们就不可避免地得出结论说，一个比喻的含义中任何一个额外的观点和"解释"一定是后来加入到作品中的。但是如果形式具有多样性的话，或者如果福音书作者是具有创意的作者，而不仅仅是传统的收集者的话，那么这个观点至少要受到怀疑，而且有可能完全被推翻。像这样自我证明的观点并不是没有内在价值的：一个假设的形成和检验在很多研究领域中是已经经过验证的程序。但是对假设不断提出挑战非常重要，这正是在新约研究中普遍缺乏的做法。在起初的说法中，形式批判法依赖的是施密特观点的准确性，即，认为福音书作者只是将珍珠穿在一起。编修批判法现在已经证明，穿珍珠的线与珍珠同样重要，这就需要对方法进行修改。
- 形式批判法还被指责过于忽视其他类型的证据，尤其是历史评论。例如，他们观察到劝诫在早期教会中是以教理问答的方式保存的，于是轻易地得出结论说耶稣的很多教导是早期基督徒发明出来的，是为了解答他们自己的伦理道德问题或者神学问题。恩斯特·凯斯曼(Ernst Kasemann)甚至评论说，形式批判法"是用来证明符类福音书的作者传授给我们的耶稣的信息大部分并不是真正的耶稣的信息，而是早期基督教会在各个阶段用信心制造出来的"。而且，要想在特定的实际生活背景下辨别出某种形式，并不像看起来那么容易。克劳斯·伯格(Klaus Berger)提出的问题是，是否实际生活情景真能够产生文学形式。他坚持认为，将个别章节与特定的实际情况互相关联起来几乎是不可能的。即

使我们同意说，这样的组合可能是有的，但我们如何能够确定我们辨别出的是最有用的对应？例如，我们能有什么把握，证明耶稣行神迹的故事与那些采用同样文学形式的希腊行奇迹者的故事具有同样的作用？我们怎么才能知道犹太世界中的形式也是以同样方式发挥作用的——尤其是考虑到犹太人在传统上对于准确传递拉比教导一直就很关心？在伯格·杰哈德森(Birger Gerhardsson)那里，犹太人对于准确保存拉比教导的关心成为一个全盘否定形式批判法的强有力的理由。他其实夸大了自己的观点：因为早期教会保存四部不同的福音书这一事实，证明他们非常乐意接受有关耶稣的传说的这种多样性。形式批判法还是值得使用的，只是应该比过去更注意文化背景方面的细微差异。

形式批判法的价值

- 在形式批判法发展的时候，它对于历史批判法和文学批判法的方法和态度起到了中和作用。有些问题是这两个方法无法解决的。它们无法构建一个新约的文学历史，也无法恰当地理解新约信仰的各种不同轮廓。历史批判法和文学批判法所描绘的图画最后变得过分简单，是单线条的，部分原因是，它对于早期教会的研究脱离了更广泛的社会和宗教的背景，还有部分原因是，它倾向于采用一个严格的进化式的框架，在这个框架下，神学观点只能沿着一个方向发展，从简单到复杂。形式批判法至少分别出了正确的问题，这些问题让我们能够接触到福音书的前文学时期，尽管现在看来，这段时间比我们一度想像的要短得多。
- 形式批判法突出了这样一个事实，即，严肃的研究必须从理解我们所阅读的作品的类型、它所属的作品类别以及特征开始。当我们明白耶稣生活的那个文化背景本身就有很长的文学历史和传统的时候，这一点尤其重要。
- 形式批判法着手解决的是文学类型在团体或个人生活中的作用，它是如何使用的、什么时候使用的以及为什么目的而使用的。这是它的特点之一，既是优点，也是个弱点。当然，这一点总有合理质疑的余地，因为使用我们现在对形式的理解去确定当时教会中

的需要，然后又用这些需要作为对形式进行理解和解释的方法，这本身就是一个循环的观点，但是只要我们记住，此类结论是尝试性的，那么这样做就没有什么错误。无论如何，新约圣经的其余部分至少让我们瞥见了一些早期教会发生的事情，可以被用作突破口。

因此，完全拒绝形式批判法是过分极端的做法。另一方面，如果将形式批判法作为对福音书进行理解的惟一方式而运用的话，则会产生不可靠的，甚至是荒谬的结论。过去的几代人有时就犯了这样的错误。晚近的学者们采用编修批判法、修辞批判法以及其他以读者为导向的方法来理解新约文本并不是没有原因的。尽管没有一个方法能够单独回答我们所有有关福音书写作的问题，但这并不能成为完全拒绝某一个方法的理由。形式批判法是这个拼图中的一个重要部分——但最终还是整个图画更为重要，而不仅仅是个别的碎片。我们将形式批判法与其他研究方法结合在一起的时候，它的积极成果远远超过它所具有的缺陷。理解一种形式是如何被使用的、如何被改造的，对于理解作者的意图提供了重要线索——但是要想对于这些线索进行令人满意的分析和评价，只能通过更全面的研究才能做到，在这样的研究中，形式批判法只是必须用到的几个可能的方法之一。

第十一章　耶稣的四幅肖像

马可福音

我们首先讨论马可福音，因为这部福音书现在被认为是其他两部符类福音书的一个基本资料来源。但是，马可福音也只是在相当近期的时间才受到了这样认真的关注。在更早期的世纪中它通常会被教会忽视，教会更喜欢马太福音和路加福音相对更长些的记载。这没有什么可令人惊讶的，因为后两部福音包含了马可福音的大部分内容，而且内容更丰富。因此，马可福音经常被视为马太福音的缩写版。但现在情况发生了变化，由于人们认识到马可福音几乎可以肯定是第一部写成的福音书，因此它获得了自首次成书以来从未享有过的显赫地位。

古代的证据

然而有些证据证明，马可福音成书之后不久，在某些基督徒的圈子里，它受到了重视。帕皮亚(公元 60—130 年)认为马可是“彼得的解说者”，他写道，“他准确地，但并不是按照顺序，将他所能够记住的那些基督所讲的话和所做的事记录了下来”(优西比乌，《教会史》III. 39. 15)。爱任纽(Irenaeus)(《反对异端》I. 1. 1)以及亚历山大的克莱门特(Clement of Alexandria)(优西比乌，《教会史》VI. 14. 6ff)都将马可福音与彼得的讲道联系在一起。在更近代的时期，这部福音书的内容更被认为支持了彼得是该书大部分内容的来源的观点。

书中有一些故事在讲述中带有生动的细节描写，以至于人们很自然地将它们视为所描述的事件的第一手记载。有关耶稣呼召彼得的故事(1:14—20)以及耶稣在迦百农的第一个安息日医治彼得的岳母的故事(1:29—34)都是很好的例子。此外，在有些提及门徒的地

方，尤其是提到彼得的时候，语气是非常不好的。门徒们被描绘为无知和愚钝的，经常不能理解耶稣教导他们的话(4:35—41;5:25—34;6:37—38;8:14—21,31—33;9:2—6,32;10:35—45)。在马可福音中，门徒根本不是后来教会所想像的那个样子。若不是马可有充分的资料，其信息来源就可能源自彼得本人，来支持此种描述，否则门徒们不太可能被描绘成如此不堪的样子。

作　者

马可，或马库斯(Marcus)，是一个很常见的名字，他可以是任何人。在思考作者身份这个问题上，我们需要了解这样一个事实，即，没有任何一部福音书实际上提到过它们的作者。约翰福音近乎提及作者，但也只不过像谜一样提出作者是见证耶稣被钉十字架的人(约翰福音 19:35)，尽管这个人经常被认为与耶稣“所爱的门徒”是同一个人，但是我们仍不能清楚地确认他会是谁。在这方面，福音书与新约的其余大部分内容差别很大，因为福音书是作为匿名的作品呈现在人们面前的。传统上人们将福音书归在马太、马可、路加和约翰的名下，这自然是早期添加上去的，但这种添加表现的是早期教会对于福音书作者的观点，而不是作者本人的某种声称。

有证据清楚地表明，第二部福音书的作者通常被早期教会认为与一个叫做约翰·马可的人有关，人们是从新约的其他部分(使徒行传 12:12)知道这个人的。根据使徒行传的记载，一些基督徒经常在耶路撒冷他母亲的家中聚会。约翰·马可本人被称为是保罗和巴拿巴在最早的传教工作中的同工(使徒行传 12:25;15:37—41)。尽管马可离开了他们，但是保罗在他后来的两封书信中用赞许的语气提到了他(歌罗西书 4:10;腓利门书 24)，因此他们一定是重归于好了。彼得前书 5 章 13 节也以亲切的语气提到了他，这(取决于对彼得前书作者身份的观点)可以作为将他与彼得以及保罗联系在一起的证据。

我们很难确定这个马可就是马可福音的实际作者，尽管 2 世纪的基督徒有种倾向，喜欢将新约的书卷与早期教会的关键人物联系在一起，有可能这种将马可与第二部福音书联系在一起的传统并不

是完全不可靠的。约翰·马可是一个相对不怎么重要的人物，除非有充足的理由证明他的确写了福音书，否则人们不会将写福音书的功劳归功于他这样的人。

读　者

马可福音通常被认为是在罗马写成的，是为了服侍那里的教会。尽管爱任纽和亚历山大的克莱门特对于其写作的具体环境持有不同意见，但是他们两人都同意这部福音书是在罗马写的。因为新约中提到马可福音的作者时是说他在罗马，如果该书的作者的确是约翰·马可的话，就说明马可在罗马。

这本福音书当然是为非犹太人的读者写的。类似 *talitha*，*koum* 或者 *ephphatha* 之类的亚兰词语被翻译成了希腊语，以方便马可的读者阅读(5:41;7:34)。犹太习俗也被加以解释，显示出读者们对这些不是太熟悉(7:3—4)。马可福音中还有一些拉丁专业术语，这表明这部福音书的起源是在罗马帝国内一个讲拉丁语的地方(4:21;12:42;14:65;15:19)。根据所有这些证据，罗马似乎是人们可以接受的一个写作地点。

日　期

给福音书标出时间不是一件容易的事，主要有几个原因：

- 来自教父们的证据是互相矛盾的。亚历山大的克莱门特说，马可是在彼得的口述下写的福音，而且最终版本是经过彼得本人认可的。但是爱任纽将福音书的写作说成是彼得和保罗死后的事情。这意味着我们必须从福音书本身的证据中确定福音书可能是什么时候写的，这并不容易。



11 世纪意大利的象牙浮雕：彼得向马可口述福音。

- 人们通常认为，马可福音中提到很多试炼和逼迫，这表明马可的读者们正

在因他们对基督的信仰而受苦(8:34—38;10:33—34,45;13:8—13)。如果确实如此，那么这部福音书写作的年代就可能大约是公元 60 年到 70 年之间，在此期间，尼禄皇帝将罗马城内的问题归罪到基督徒的头上。当然，逼迫是 1 世纪教会生活的一个普遍特征，我们没有必要一定将马可福音与更广为人知的某一逼迫联系在一起。一定有很多局部的逼迫并没有在文学资料中留下什么记载，然而对于那些遭到逼迫的人来说，这些逼迫是同样真实的。

- 还有一个问题是关于马可福音 13 章 1—37 节的启示性章节，它是否预示着在福音书写作的时候，耶路撒冷已经沦陷于罗马人的手中？因为耶路撒冷的沦陷是在公元 70 年发生的，对于上面这个问题的答案是，至少可以将马可福音的写作日期置于这个时间前后。关于这一点，尽管大部分学者认为马可福音的写作是在公元 60 年和 70 年之间，甚至更晚一点，但是也有不同意见。

马可写作的意图

马可写作的意图通过马可福音的主题向我们展示了出来：

- 如果像早期传说的那样，这本福音书与彼得有关系的话，那么其写作原因很可能是为了保存彼得对往事的回忆，作为教会的一个长久的见证。如果马可在彼得一死或死后很短的时间内立刻开始写作，那么这种说法就特别容易理解了。在这个层面上说，马可的确也可能有某种传记的意图在内。与门徒身份的性质有关的几个段落也是以描写逼迫的主题为特点。门徒以及他们的信心，或者缺乏信心，在马可的叙事结构中形成了一个重要的文学主题。在这本福音书的主要部分中，有关门徒的故事被用来引出耶稣传道工作的新重点(1:16—20;3:13—19;6:7—13)。在叙事的后半部分，门徒们一直是关注的焦点，并且即使在整部福音书末尾的含义深奥的结局部分也起到了重要作用(16:7—8)。
- 门徒们未能理解跟随耶稣可能会带来患难，这一点与马可表现耶稣是弥赛亚的方式有关。在开始部分的句子中马可表现了耶稣

的弥赛亚身份的重要性(1:1),这一主题在整部福音书中以不同的方式进行了详细解释,有时候是与"上帝的儿子"的称呼联系在一起解释的(1:1;1:11;3:11;5:7;15:39),而在另外一些时候,"人子"这个词更加突出(在 8:31 和 14:62 之间出现次数不少于 13 次)。马可对于耶稣的神性的重要性("基督论")的理解总是与受苦和十字架联系在一起:最后,正是通过十字架,耶稣作为弥赛亚的真正本质被显明了出来。

- 在对耶稣作为弥赛亚、上帝的儿子、人子的崇高一面进行描写的同时,马可也刻画了耶稣作为真正的人的形象:他有时会生气(1:43;3:5;8:12;8:33;10:14);如果缺乏适当的信心,他也不能行神迹(6:1—6);他在肉身上受苦,在人们看来似乎与他作为上帝的儿子的身份不相配(8:31—33;9:31)。这些记述一度被认为是马可的"原始的"神学的标志,尽管这并不是惟一可能的解释。更合适一些的解释是将这个问题置于 1 世纪有关耶稣被认为既是神又是人的争论的背景之中。由于受到了从希腊哲学中继承来的形而上学二元论的影响,很多基督徒努力想要去理解神(一个属灵的存在)到底如何与这个物质的世界发生联系,他们解答疑问的方式是假设神圣的基督之灵只是在耶稣受洗的时候进入到作为人的耶稣的身体中,而在耶稣被钉十字架之前又离开了他。持这种观点的人后来被称为"幻影说者"(Docetists),因为他们认为耶稣仅仅是看上去是人(来自希腊词 *dokeo*,意思是"看上去是")。约翰一书的作者显然很关心这个问题,想要纠正这些人,而约翰福音可能也有同样的关心。但是马可似乎也有这种意图,要将其福音作为对此种观点的一个纠正:为了回答那些认为耶稣的人性只不过是幻影的人,马可描写了耶稣作为神的弥赛亚,他的来历和重要性既是隐藏的,也是彰显的,是通过一个真实的人的生命体现出来的,以此来强调耶稣是人的真实性。

马可福音的结尾

在保存最好的古代手稿中,马可福音在现在的 16 章 8 节经文处



马可写他的福音书的时候，有没有受到希腊悲剧的古典结构的影响？这幅花瓶上的图画来自埃斯库罗斯（Aeschylus）所写的名为《克娄巴特拉》的悲剧。

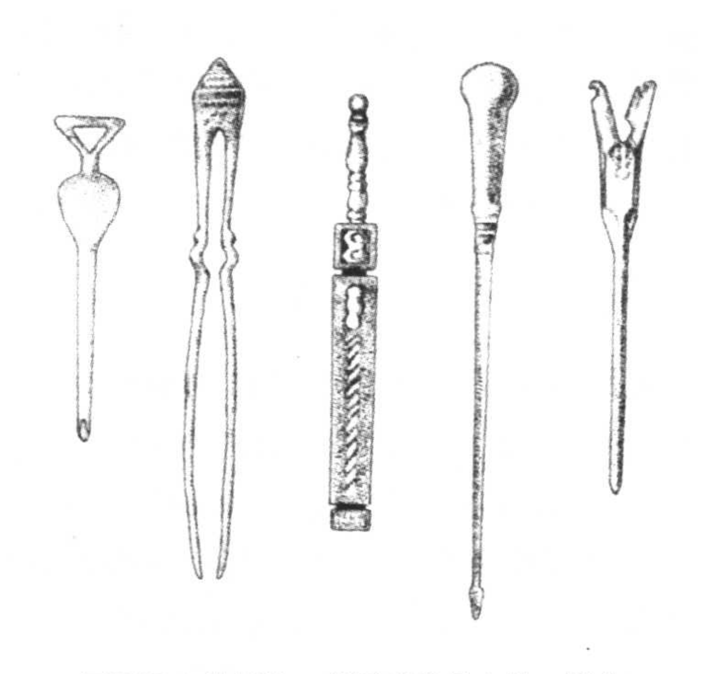
就结束了，它看上去是一个完整句子中的一部分，因此作为书的结尾是很奇怪的。并没有证据显示起初马可的叙事比这个要长一些，尽管有人认为这部福音书的最后一页在早期就被撕掉了、丢失了，这就是为什么后来的作者们努力要将缺少的部分补充完整，即通过增加我们现在所知道的16章9—20节作为"更长的结尾"，或者增加了较短的结尾，也就是在大部分圣经版本的脚注处予以说明。马可福音16章8节当然是一个戏剧性的、出人意料的结尾，尤其是因为它意味着在马可福音中没有包含复活的故事，复活实际上只是通过一种笼统的方式暗示了一下而已。这当然不会是因为马可既不相信也不盼望被钉十架之耶稣最后的荣耀，因为其他地方的一些段落预示了耶稣事工的这样一个结果（9:2—8；13:26—37；14:62）。我们有可能会在贯穿马可叙事的隐藏的主题之中，以及表现门徒们未能理解耶稣话语完整含义的故事中发现答案，尽管有人主张马可受到了希腊悲剧故事的经典构架的影响，用这样的结尾作为大结局的一种特别引人注目的形式。因为在希腊悲剧作品中，作为故事的结尾大结局经常在灾难降临到英雄们的身上之后。

路加福音

将第三部福音书与一个叫做路加的人联系在一起的传统可以追溯到公元2世纪。穆拉多利经目（The Muratorian Canon）以及《反马西昂的路加福音序》（*Anti-Marcionite Prologue to Luke*），还有爱任纽、亚历山大的克莱门特、奥利金以及德尔图良（Tertullian）都认为路加是这部福音书的作者。然而，这些传统说法的确切价值还不能确定，因为它们所包含的大部分内容可以很容易地从新约本身推导出来，没有什么独立的价值。实际上新约的证据在辨认作者这个

问题上更加有用。

- 路加福音的一个明显特点是它本身并不是完整的：它是早期基督教两部历史书的第一部，其余部分在使徒行传中继续进行了描写。这两部书的风格和语言非常类似，以至于人们相信他们是出自同一位作者。这两部书都是写给同一个人的，书中提到他的名字叫做提阿非罗（路加福音 1：1—4；使徒行传 1：1）。
- 在使徒行传中，有些段落被称之为“我们段落”。这个名字的由来是因为，在这些地方，叙事使用的人称代词从“他们”或“他”改成了“我们”（使徒行传 16：10—17；20：5—15；21：1—18；27：1—28：16）。尽管书中始终没有清楚地说明“我们”是谁，但是这个人称代词明显暗示作者在这些场合中是在场的，因此应该是保罗的一个同伴。由于这些段落的风格与整部书的风格是一致的，看上去有可能作者使用了自己的旅行日记作为资料的来源，对叙事进行的认真分析显示路加是最适合提供这些证据的人。



罗马医生使用的一套医疗器具中的一部分。

- 这个路加被保罗称为医生。不时有人会提出说，路加福音和使徒行传的作者都显示出对诊断疾病的特殊兴趣——尽管所使用的有限的医学术语可能对于任何罗马世界中有知识的人都不陌生，但在

路加福音中，有一两处地方显示出路加比马可更能体贴医生的工作。这一点在耶稣医治有血漏的妇人这个故事上表现得特别明显。马可福音 5 章 26 节记载她看过很多的医生，然后带有一些讽刺的语气说，“又花尽了她所有的，一点也不见好，病势反倒更重了”，而路加福音 8 章 43 节中只是说“并没有一人能医好她”。

新约圣经中有三次提到了路加。每次他都被说成是保罗的同伴，在歌罗西书 4 章 14 节中，保罗说他并不是犹太人(还可以参见腓利门书 24；提摩太后书 4：11)。这就可能使他成了新约圣经的惟一一个外邦人作者。路加福音和使徒行传的希腊式风格显然表明其作者可能是一个以希腊语为母语的人。

根据优西比乌(《教会史》II. 4. 6)的观点，路加来自叙利亚的安提阿。使徒行传 11 章 28 节的古手稿暗示，当教会接到有关即将到来的饥荒的消息时，他正在安提阿。但普遍为人接受的使徒行传的记载是，路加是在保罗第一次进入欧洲的时候加入成为保罗的同伴。他还陪伴保罗进行了最后一次旅行，先是到了耶路撒冷，然后是罗马。根据斯特里特以及其他人的观点，路加有可能在这段时期中从凯撒利亚的教会中收集了一些编写福音书的资料——尽管路加福音的最终版本可能是在罗马写的。

日　　期

我们无法确定路加完成其福音书写作的确切时间。由于他是将马可福音中的部分资料用于自己的记载之中，他一定是在马可福音完成并已经开始流传之后才完成其福音书的最终版本的，因此确定路加福音的日期某种程度上取决于我们对马可福音的写作时间的认定。有人认为路加福音 21 章 5—24 节显示出作者对于耶路撒冷在公元 70 年沦陷于罗马人非常了解，如果确实如此，福音书的完成应该是在这一时间之后。

路加的写作意图

路加为什么要写这部福音书？关于这一问题有很多讨论，尤其

与路加有关系，其中可以看到以下关键的主题：

- 路加在其福音书的序言(1:1—4)中明确说明了他的意图，他指出他是为一个叫做提阿非罗的人写的，“使你知道所学之道都是确实的”，而且，他还说明他故意采用了文学写作的方式写作这部福音书，他详细考察了其他人的记载，然后在此基础上“按着次序写”。尽管路加并不是完全按照传记的方式写作，但是他比其他几位福音书作者更清楚地强调了他对历史记载的关注程度。
- 由此开始，路加接下去强调了他所描述的事件是上帝对于整个历史的神圣大计划中的一部分。有关上帝有其计划这一观点在书中重复了很多次(1:14—17,31—35,46—55,68—79;2:9—14,30—35;4:16—30;13:31—35;24:44—49，以及其他很多地方)。路加明确地将耶稣的故事与犹太教的历史联系了起来，而且不遗余力地证明基督教与旧约之间的连续性，而同时他也坚持认为耶稣就是上帝的所有应许的成就，因此以往旧的方式已经被取代了。从一开始，他就清楚地说明那些跟从耶稣的人不需要先变成犹太人才能成为基督徒，耶稣来是为了作“照亮外邦人的光”(2:32)。到路加写作福音书的时候，已经有很多外邦人成为基督徒了，其数量超过犹太人基督徒，而且犹太教和基督教的关系也成为一个重要问题。路加将这些事情作为更大的一幅图画中的一部分进行了描绘：在他的记载中，救恩的故事(经常用到的德语术语是 *Heilsgeschichte*)跨越了整个时间，而耶稣的降生、受死和复活是整个时间的中点：以前的旧约指向了这个事件，而从这一刻开始，所有以后的人类生命变得有意义了(2:11;4:21;5:26;13:32—33;23:42—43)。

路加使用这一观点来填补横亘在耶稣生平事件以及他为之写作福音书的那些基督徒之间的鸿沟。他通过强调圣灵在整个救恩计划中的关键作用来突出这种联系。在故事中有很多地方，圣灵都起了很重要的作用(1:35;3:15—18,21—22;4:1,14,16—18)。通过强调圣灵在耶稣的生命中和基督教会的生命中运行的方式，路加将他写作的两部作品联系在了一起。在这个过程中，他向读者们保证，尽管弥赛亚耶稣似乎看上去已经死了，因此而

从舞台上消失了，但是他仍然通过圣灵的不断做工与他们同在。有可能路加强调耶稣继续与他的门徒们同在是为了纠正部分同时代的人，他们因为耶稣的第二次来临，即 *parousia*，仍然没有发生而变得不耐烦起来。他提醒他们，尽管他在荣耀中最终降临是将来要发生的事情，但是耶稣通过圣灵在门徒生命中的同在是实实在在的。

- 路加福音另一个重要特征是对耶稣所建立的教会的性质的强调，这些教会将要持续到他再来的日子。他尤其强调耶稣门徒这个团体的包容性的性质：基督的信息是为所有人预备的。在讲述耶稣婴儿时期的故事时，路加这样说，他“是照亮外邦人的光”(2:32)。在追溯耶稣祖先的时候，路加福音 3 章 23—38 节回到了亚当那里，他是世人共同的祖先，这一点与马太福音 1 章 1—17 节形成对比，那里只追溯到亚伯拉罕，犹太人的祖先。在路加记录耶稣在拿撒勒的会堂中讲道时，耶稣的信息也是关于外邦人的(4:16—30)，路加也提到了耶稣对于撒玛利亚人特别关心，而当时犹太人对撒玛利亚人的憎恨比对罗马人更甚。在整部书中，耶稣被描写为社会边缘人群的朋友(9:51—56;10:25—37;17:11—19)。这些人是上帝愿意接纳的人，路加将上帝的这一态度介绍给了耶稣的门徒们。路加也一再强调作基督徒的喜乐。路加的记载开始于天使报告“大喜的信息”(2:10)，结束于门徒们在耶稣升天之后回到耶路撒冷，带着“大大的欢喜”(24:52)。这些事件之间，耶稣所讲的很多最动人的比喻也是以同样喜乐的方式结尾的。有关失落财物的比喻(15:1—32)以及其他很多比喻，强调了上帝给予耶稣门徒们的那种喜乐，而同时也鼓励他们以开放的态度对待其他人，就像上帝在他们还徘徊在上帝的国之外时对待他们那样。

马太福音

马太福音与马可福音或路加福音都不相同，在我们讨论它的来历、日期以及作者之前我们有必要思考一下它所具有的几个显著的特征。

马太福音的结构

马太福音的明显特点之一就是，作为文学作品，它的写作比其他两部符类福音书的任何一部都更加精心。它的结构表现出一种对资料的非常有条理的编排，通常借着标题展示出来。这一点所有的解经家都一致同意。但是对于这种结构可能是什么，大家并没有一致意见，甚至对于用来将这部书进行具体条理化处理的标题的实际性质也没有统一意见，只提出了几个观点。

理解马太福音结构的一种特别普遍的方式是在20世纪早期由培根(B. W. Bacon)提出的，他发现在耶稣降生故事的序言和充满热情的叙事结尾之间，安排了一系列五组或者“五卷”的材料。这些部分都是以这样一句话结尾的，“耶稣讲完了这一切的话……”，而且还有一个特征是这些章节有叙事，有教导，搭配得非常平衡，培根认为，这些是为了表现耶稣是新的摩西，这五个中心部分与旧约中的五部律法书是互相呼应的(按照犹太人的传统，它们是摩西写的)。根据这种理解，这部福音书的结构应该是这样的：

引言	**1:1—2:23**
卷一 新律法:跟随耶稣	**3:1—7:29**
叙事(加利利的传道)	3:1—4:25
教导(登山宝训)	5:1—7:29
卷二 门徒与基督教领袖	**8:1—11:1**
叙事	8:1—9:34
教导	9:35—11:1
卷三 天国的启示	**11:2—13:53**
叙事	11:2—12:50
教导(比喻)	13:1—52
卷四 教会及其管理	**13:53—19:1a**
叙事(秩序、教规、崇拜)	13:53—17:27
教导	18:1—19:1a
卷五 审判	**19:1b—26:2**
叙事(在耶路撒冷的辩论)	19:1b—22:46
教导(对法利赛人的审判，启示性的教导)	23:1—26:2
结尾	**26:3—28:20**

这个观点的主要弱点在于它没有将耶稣受死和复活的故事作为福音书信息的中心部分，而看上去像是仅仅对书中大部分内容进行结尾的后记一样。这个观点也不令人信服，因为尽管它看上去似乎是马太福音的自然分段方式，但是除了我们有可能在这个基础上找到一个对这部福音书看似合理的理解方式以外，采用这种方式并没有明显的理由。马太并没有说过耶稣是"第二个摩西"，这些单个的部分也并不是完全与摩西五经相符：大概惟一可能有的共同点是五这个数字。

还有人提出了不同观点，他们指出，如果这部福音书不是根据文学风格来分析，而是根据内容来分析的话，我们会得出截然不同的结论。如果使用 4 章 17 节和 16 章 21 节的话语（"从那时候耶稣就……"）作为结构上的标志，这意味着马太福音并没有五个部分，而只有三个部分。金斯伯利(J. D. Kingsbury)因此提出，马太的主要关注点在于表现耶稣是上帝的儿子和弥赛亚，马太福音是围绕这个主题按以下标题安排的：

- 作为弥赛亚和上帝的儿子的耶稣这个人(1:1—4:16)
- 耶稣弥赛亚身份的宣告(4:17—16:20)
- 弥赛亚和上帝的儿子的受难，被钉死和复活(16:21—28:20)

这一观点的优点在于它将受难的叙述理解为马太福音的中心内容，尽管 4 章 17 节和 16 章 21 节中的话语是不是打算用来支持这一观点所说的那种结构上的分量还有待讨论，然而，这两句话并不是马太福音所特有的，因为它们都是从马可福音的记载中拿来的。由于我们缺乏证据来证明马太赋予了它们特殊的重要意义，我们无法得出结论说它们反映了马太的某个特定重点，而反对将它们视作只是马太所继承的传统的一部分。

人们还做了几个更具推测性的尝试，借助犹太人的圣句集或者各种语言学和数学公式来解释福音书的结构。福音书的教导确实经常是三句一组和七句一组集合在一起，但是它们可能是为了帮助基督徒背诵耶稣的话语，而不是作为其组织资料的一种神秘的线索。

马太的写作目的

尽管马太福音结构顺序的具体细节可能令人难以捉摸，但是这部福音书还是有一些与众不同、清楚而不含糊的重点。

- 与其他福音书相比，马太福音清楚地指向旧约及其与基督教信息的关系。仅仅就新约圣经总体而言这当然是正确的，但马太将耶稣表现为上帝在古时候对以色列民所做出的应许的成就，并不只是一般意义上所认为的耶稣是“大卫的子孙”，而是带有对旧约文本的大量而具体的引用。马太似乎想要说明，耶稣在他自己的经历中成就了所有发生在以色列民族的事情，为了证明这一点，他经常引用旧约圣经段落，似乎是为了增强其可信度。例如，当马太记载耶稣还是婴儿的时候从埃及回到他的家乡，他引用了何西阿书中描写以色列人出埃及的话：“我从埃及召出我的儿子来”(2:15；参见何西阿书 11:1)。这样使用旧约经文的方法可能有些让人觉得不清楚(实际上，它反映了当时犹太人惯用的解经方法)，但是它所要表达的信息是清晰的：上帝与以色列民的关系中所有那些中心问题都在耶稣的生命中找到了真实的、最终的表现。
- 因此，令人十分惊讶的是，我们发现伴随着这个强烈的犹太特点，马太福音还极为强调基督教信息的普遍性。犹太教的缺点并没有在沉默中被忽略，实际上，马太福音中所包含的对法利赛人最严厉的批评，超过了其他任何一部福音书(23:1—36)。还有另外一些段落指出，以色列人作为上帝的选民的日子已经过去了(8:10—12；21:43)。但所有这些都通过特别强调教会的传教工作而得到了平衡。这一点在 28 章 16—20 节中耶稣向他的门徒们发出传教命令时表现得最为明确，从一开始其实就已经暗示了这一点，那是在东方的君王前来向刚出生的婴儿耶稣表示敬意的时候(2:1—12)。
- 马太福音也表现出了对于末世论的一种与众不同的观点，在马太福音 24 和 25 章中有关这个题目的教导比其他符类福音书的相

应章节要全面得多。马太福音中有几个比喻是关于耶稣的再来和末日审判这两个主题的，这是在其他福音书中所找不到的，这些比喻大部分是用来鼓励基督徒要随时预备自己，迎接耶稣的再来，因为“那日子，那时辰，你们不知道”(25:13)。可能马太福音的部分读者那时开始怀疑耶稣是否会再来，对于他们来说，像十个童女这样的比喻强调了这种态度会导致那些认为自己是门徒的人也会意想不到地被关在上帝的国的门外。

- 马太福音的另一个引人注目的特点是它对基督教团体和门徒身份的关注。它是惟一一部明确出现了教会这个词(希腊文 *ekklesia*)的福音书(16:18;18:17)。单是这个事实就包含着让我们了解整部福音书意图的线索。

马太将耶稣的教导以一种能够直接被教会日常生活所采纳的方式收集整理在一起。它是给初信的人和老信徒准备的一部权威性忠告纲要，以便帮助他们将基督徒的信心运用到日常生活实践中。它无疑在这个最终目标上获得了成功，因为不久之后，马太福音就成为最经常被使用的、也是最受人尊敬的福音书。它以一种能够非常容易地被初信的人理解的方式讲述了耶稣的教导，为他们的基督信仰提供了指导基础。而且它用很直接的方式显示了耶稣与旧约之间的连续性，因此可以作为一部很有用的手册，来处理喜欢提问题的那些犹太人的疑问，并帮助那些犹太背景的基督徒将他们的新信仰与其传统结合起来。尽管它并不是最长的福音，但是它却是符类福音书中最为全面的一部：由于它包含了马可福音几乎全部的内容，以及路加福音的大部分内容，它作为最重要的福音书的地位很快在早期教会中得以确立。

作　者

有关这部福音书的作者和写作时间这一问题，人们没有普遍一致的看法。如今很多学者觉得接受早期基督教的传统，将马可和路加认为是另外两部符类福音书的作者并不困难，但是对于马太福音的这个问题，情况就不同了。因为后来的教会领袖将其名字与这部

福音书联系起来的马太，是耶稣的一个门徒，因此他是所描述的那些事件的亲眼见证人。人们不太明白为什么马太作为十二使徒中的一个，他会如此依赖马可福音，而马可福音是由并非亲眼见证耶稣生平中发生过的事件的一个人写的。这一点在 9 章 9—13 节描写马太受到呼召成为耶稣的门徒这件事上尤为明显，因为它大部分都是从马可福音 2 章 13—17 节抄来的。其他反对马太是这部福音书作者的论据并不太重要。例如，有人认为马太，作为深谙犹太之道的人，不可能懂那么多希腊文，更别说能用希腊文写成这样一部伟大作品了。但马太是个税吏，他与罗马人是关系比较密切的伙伴——不管怎么说，比我们一度认为的更有可能的是，当时即便是在巴勒斯坦地区，很多人都懂希腊文。还有人认为，马太福音一定是一个外邦人写的，因为它具有普遍性，而且带有少量明显的对犹太习俗的误解。但对有关传统犹太态度的抱怨与旧约先知所描述的是相符的，所谓在这方面找到的错误(21:5—7 中对于希伯来文诗歌性质的误解，以及在 18:34 中有关认为刑罚是犹太人的惯用方法这一观点，其事实并非如此。还有其他类似这样的例子)几乎不能证明其作者是一位外邦人。

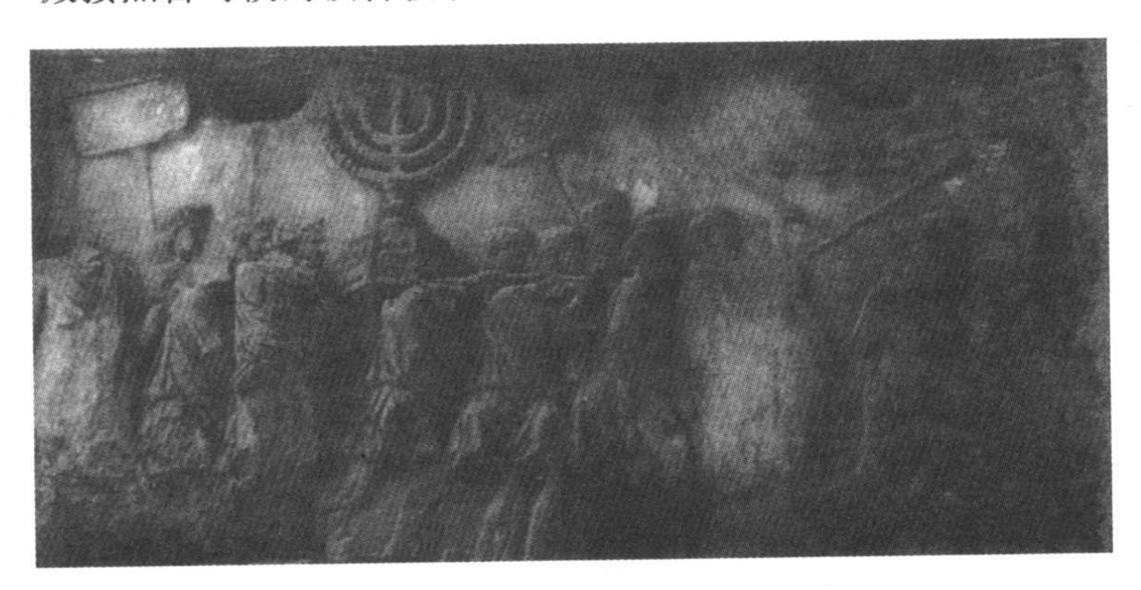
尽管有些重要的学者们仍然相信使徒马太就是这部福音书的作者，我们有必要指出，就像其他几部福音书一样，弄清其确切的作者对于理解这部福音书并不是至关重要的。这部书本身是匿名的，根本没有提及它的作者。我们可以相当肯定地说作者是某个人，但是他是否与使徒马太有关，在什么时期，以什么方式与马太有关则是无法确切说明的。

日　期

这部福音书的写作日期也存在疑问，其答案取决于我们对于其他一些问题的回答：

- 如果有关符类福音书起源的两个来源假说是正确的，那么马太一定是在马可之后写作这本福音书的，而且是在名为 Q 文献的耶稣话语集存在之后写的。

- 人们普遍认为马太福音的写作日期比路加福音要晚，因为22章7节和24章3—28节似乎直接提到了耶路撒冷在公元70年的陷落。这一假设当然取决于人们相信从来没有过对这件事的真正预言，因为如果耶稣已经预言了将来要发生的一个事件的话，这意味着早期教会必须根据后来的情况重新来编写它们的传统。即使这种预见有可能发生，但是马太显然是一个有写作技巧的、有自己写作意图的文体家，他可以用很真实的措词明确地表述圣殿按照古时候的预言被毁灭时所发生的具体情况。



罗马的提图斯凯旋门上描绘的公元70年发生的重大事件，当时罗马人摧毁了耶路撒冷，洗劫了圣殿。

- 还有人认为，马太福音中所提到的教会组织类型是非常发达的，因此福音书反映的时期应该是在1世纪末期左右。就像那些以“发展”观点为基础的论据一样，提出观点容易，但证实起来就比较困难了。如果我们把福音书中有关教会的教导与保罗在1世纪中期写给歌罗西教会的书信相比的话，很难在两者之间发现什么明显的区别。

大多数人的结论是，如果将所有这些因素考虑在内，马太福音的写作日期很有可能是在大约公元80年到100年的这段时间内。

约翰福音

约翰福音与其他三部福音书非常不同。它的写作风格与其他福音书的平铺直叙相比更具深度，而它对于耶稣的描述也是与众不同的。耶稣并没有将他一生的大部分时间花在比较偏远的加利利，而是经常去参加在耶路撒冷圣殿中举行的节日活动，在那里他与犹太人的宗教权威辩论，讨论犹太教经文释义和有关灵性的更精妙的题目(2:13;5:1;6:4;7:2;10:22;11:55)。他并没有犹犹豫豫地讲述他可能是弥赛亚，而是一开始就声称他就是弥赛亚，而且在那些由“我是”开头的一组七句的话语中，他似乎是带着旧约中只为上帝保留的传统的权柄来说的[在旧约中，上帝的名字耶和华(*Yahweh*)被定义为“我是自有永有的(I am who I am)”]。他并没有使用比喻讲述教导有关上帝的国的事，而是进行了长篇演说，讲述了有关“永生”的话题——在这种演说中(由于古代希腊文中并没有与我们现代使用的引号等同的符号)，我们难以确定，耶稣的话语是在哪里停住的，而福音书作者的想法又是从哪里开始的。部分为人所熟知的符类福音书的段落，例如将兑换银钱的人从圣殿中赶出去等，被放在了一个与其他符类福音书不同的背景中，而另外一些故事在约翰福音中根本没有提到，尽管这些故事的含义似乎被涉及了。

因此，例如，最后的晚餐是以描写耶稣为门徒们洗脚为主(13:1—20)，而饼和葡萄酒代表基督的身体和宝血这一观点是在耶稣让5,000人吃饱(6:25—58)后在他对众人的演说中进行说明的。其他福音书在不同程度上将十字架表现为悲剧的，尽管它是不可避免的。但是在约翰福音中，它被描绘为耶稣最终的荣耀，它超乎所有其他的事情，证明了耶稣与上帝是合一的以及他在上帝对整个宇宙的计划中的位置——这是耶稣的重要作用的普遍性方面，也是在开头的段落中就被强调了的，在那里耶稣被视为与希腊哲学思想中的具有普遍性的逻各斯(道，或理性)相同。

结　　构

所有这些内容都是在下面这一精心组织的叙事体结构中陈述出来的，在序言和结尾之间，夹着三个很容易辨认的组成部分：

序言(1:1—18)

在序言中，首先描述了场景，有可能参考了一些早期基督教赞美诗或忏悔辞，而且还涉及了创世记中的上帝创造世界的故事，以及旧约中那些作为上帝在世界上的中保的智者，序言将这些主题与希腊哲学观念联系起来——所有这些都是用来突出耶稣这个人物所具有的普世意义上的重要性。

兆头卷(1:19—12:50)

在这一部分中，耶稣传道过程中的主要事件是按照主题和题目进行组织的，尤其突出了他与耶路撒冷那些宗教机构之间日益严重的冲突，而且还在这个过程中确切地表明了耶稣作为上帝的儿子，是所有旧约应许的成就。

荣耀卷(13:1—20:31)

在这一部分中，耶稣通过和门徒们的一系列单独的聚会，包括大量的演讲，他预备他的门徒们成为雏形期教会的领袖，培养他们的信心，并将基督教团体的未来生命成长的指导原则托付给他们。随着这些描写渐入高潮，耶稣受死和复活的故事将这部福音书的其他主题汇拢在了一起。尽管符类福音书有关十字架的记载带有献祭的色彩，但是在这里，它是作为耶稣神性的又一次彰显来表现的。

结尾(21:1—25)

第四部福音书的特点

这部福音书与其他三部符类福音书之间的这种差异的显著性引发了关于它们各自所记载的耶稣生平和教导的相对价值的激烈

辩论，这是不足为奇的。B. H. 斯特里特在他对于福音书起源所做的具有重大意义的研究中，将约翰福音描绘为“并不是来自起初的权威记载，而是来自作者本人基于同时代护教作品的想像而重构的生动的图画”。对他而言，这只能得出一个可能的结论：约翰福音一定是 2 世纪时对于耶稣生平所做的神学解释——是一种扩展了的富于想像力的布道辞，是基于对符类福音书传统的误解之上的，因此它根本无法作为耶稣实际的生平和教导的可靠性记载而具有什么价值。

这个结论现在已经被认为是对这个问题的最不合理的解释，这主要是由于以下原因：

故事传递过程中的事实和虚构

设想一下，如果符类福音书为我们提供的是耶稣的“真实”写照，而约翰描绘的图画是“假的”的话，这其实是在二者之间进行了一次人为的二分法，如果二分法确有作用的话，它应该是更适合科学上的那种被欧洲启蒙运动时期理性—唯物主义者所推广普及的机械论观点，而不适合用来理解文学作品。我们已经看到，新约福音书不能简单地被放入古代传记这一类别中，尽管约翰福音比其他三部福音书带有更多的传记类型作品所具有的特点，但是它们当然是经过精心构思的叙事作品，旨在讲述耶稣生平和教导的故事。所以，不能采用科学探索的标准来评判它们，而是应该参照讲故事的习惯标准。在讲故事作品中，叙事的“真实性”要在其本身描写的基础上对其作为一个整体来判断，而不是与来自于人类某些其他领域的真实与虚假的概念进行比较。早期的基督教团体显然在接受福音传统中带有事实内容和虚构内容的奇妙组合这一方面不存在任何问题。如果不是这样的话，他们当然就无法容忍四部福音书的并存，在这四部福音书相似的描写中，也存在足够多的不同，所以完全无法从中制作出一本和谐一致的、“符合事实的”有关耶稣生平和教导的版本来。他们明白近代解经家们经常忘记的一点，即文学家和历史学家在试图平衡简单明了的事实和虚构的细节时，是在同样的局限下工作的，而一个能打动听众和读者的

心、又能让人思考的好故事，取决于这两个因素的协调一致的组合。尽管四部福音书中都包含有事实的内容和虚构的内容，但是第四部福音书中似乎虚构的内容占更大的比重。人们有可能会认为，相对于其他三部符类福音书，这一部似乎具有更大的能力，更能向处在不同时代、不同地点的各种人传讲福音，其原因是，因为它表现主题的角度比符类福音书更多。我们将在下一章更全面讨论福音书传统的可靠性时，再回到这个题目上来。



里昂大主教爱任纽（Irenaeus，公元175—195年），因其反对诺斯替教的作品而闻名。



奥利金（Origen，公元185—254年），希腊教会的教父之一。



迦太基的德尔图良（Tertullian，约公元160—215年），他的作品对于西欧的教会很有影响。

部分早期教会的伟大学者，他们写过关于福音书的作品。

约翰福音与符类福音书

人们一度普遍认为约翰福音的作者对其他符类福音书很了解，因为有几个故事是在约翰福音和符类福音书中都记载了的，例如耶稣如何使5,000人吃饱的故事（6:1—15；参见马可福音6:30—44及其他福音书中对应经文）和耶稣在伯大尼被膏抹的故事（12:1—8；参见马可福音14:3—9及其他福音书中对应经文）。因此，即使在初期的几个世纪，人们也认为约翰的写作是针对符类福音书的“真实”故事进行的某种“神学的”释义：例如，亚历山大的克莱门特将约翰福音定义为“属灵的福音书”，这是与符类福音书的“物质的”或“身体的”记载相对而言的（优西比乌，《教会史》VI. 14. 7）。这一观点不可避免地引出了这样一个结论，即第四部福音书一定在写作日期上晚于符类福音书，在质量上也比符类福音书差。

但是这个假设在两个方面受到了质疑。根据更近代的研究,将符类福音书的“历史”与约翰的“神学”对立,显然是过于简单的做法,因为符类福音书的作者们本身也是神学家,他们并不是仅仅为了传记的缘故才写作的,而是因为他们有信息要传递给读者们。现在有很多人相信(尽管不是普遍相信)第四部福音书是不依赖于其他三部福音书的,它有可能是在完全不了解其他福音书的基础上写成的。

对在所有四部福音书中都出现过的故事进行更细致的研究就会发现,尽管它们类似,但是它们之间也有差异,这些差异并不是那种能够按照神学的或者意识形态的理论就可以很容易地解释的。如果我们假设约翰获得了与符类福音书作者所知的事件不同的记录,约翰福音中的这些变化就更容易理解了。当这个假设被更加详细地加以验证时,我们不仅能看到约翰的记载是来自一个不同的来源,而且部分约翰福音中所包含的资料还能够用来补充其他福音书中的资料,而使得其他福音书所描述的耶稣生平和传道的整个故事更容易为人们所明白。

例如,约翰福音 1 章 35—42 节提到,耶稣的部分门徒以前是施洗约翰的信徒,这一说法能够帮助我们理解在符类福音书中提到的施洗约翰为耶稣作见证的确切性质,尤其是它将施洗约翰的作用强调为“预备主的道路”。约翰的记载还能够帮助我们回答耶稣在受洗之后和施洗约翰下监之前这段时间内做了些什么工作这一问题(符类福音书中这一问题并不明显)。符类福音书记载耶稣是在约翰下监之后开始在加利利传道的(马可福音 1:14;马太福音 4:12;路加福音 4:14—15)。这是符类福音书中惟一的传道记载,尽管当他最后一次到耶路撒冷的过程中,马太福音和路加福音(Q 文献)记载了耶稣论及其中的居民说,“我多次愿意聚集你的儿女……”(马太福音 23:37;路加福音 13:34),这表明他似乎曾经数次到过耶路撒冷。约翰福音2 章 13 节—4 章 3 节讲述的正是这样一个情形,那是在耶稣传道的初期,当时他与施洗约翰一起在犹太工作,后来,施洗约翰下监,他即回到加利利。

约翰福音 7 章 1 节—10 章 42 节补充了符类福音书资料中更后期的一个事件,这是有关耶稣另外一次到耶路撒冷的故事,当时离他

在棕枝主日进入耶路撒冷还有六个月左右的时间。约翰记载了耶稣如何离开加利利，前往耶路撒冷参加住棚节（九月），在那里一直呆到修殿节（十二月），此后，由于日益增长的敌意，耶稣回到了施洗约翰曾经工作的地方（10:40），只是在听说拉撒路死了（11:1—54）的时候才作了一次到伯大尼的短暂旅行。此后不久，在逾越节（四月）前六天，他再次回到耶路撒冷，作他最后一次的旅行（12:1,12），这是马可福音中惟一进行了详细记载的一次旅行，尽管其他的旅行通过马可的总结性话语已经概括描述了："耶稣从那里[加利利]起身，来到犹太的境界，并约旦河外"（马可福音 10:1）。

约翰福音中还有一些更小的细节记录，帮助解释和澄清符类福音书叙事中的一些要点。在耶稣使 5,000 人吃饱这个故事的结尾，马可福音 6 章 45 节记载了耶稣催门徒上船，而他自己让众人散开，约翰福音 6 章 14—15 节的记载补上了一些细节，解释耶稣必须要这样做，因为众人要来强逼他作王。我们在前面的文章中已经注意到了，只有根据约翰福音中包含的资料，我们才能全面地理解最后的晚餐的故事和耶稣受审的故事。

由于这类的证据，人们开始意识到，约翰福音本身就是一个资料来源，它所包含的资料与符类福音书中的资料是互相独立的，而且在很多关键的问题上，约翰的记载补充了其他三部福音书的记载。

约翰福音在犹太教中的背景

人们现在还意识到，约翰福音的很多背景是有关犹太人的，而不单单是有关希腊人的。早期的传统将这部福音书的起源放在以弗所，这就不可避免地导致学者们单单从中寻找希腊式文化的背景，尤其是由于序言（1:1—18）中用"道"或"逻各斯"这样的词解释道成肉身。抛开已知的当时在整个罗马帝国的境内，甚至在巴勒斯坦，希腊化遍及各个领域这一事实，我们会发现，如果将序言从约翰福音中去除，其他部分几乎完全不需要希腊背景就能理解。在整部福音书中，不仅有对旧约的成就的强调，而且作者用一种很犹太化的方式陈述他的意图："但记这些事，要叫你们信耶稣是基督[弥赛亚]，是上帝的儿子"（20:31）。

这一印象通过对这部福音书的语言进行进一步分析就可以得到印证，因为在很多地方，希腊文表现出与亚兰语语源的密切联系。作者经常使用亚兰词汇——例如，矶法(1:42)，厄巴大(19:13)或拉波尼(20:16)，然后再为那些讲希腊语的读者解释其意思。即使弥赛亚这个词的意思，在1章41节中也做了认真解释。还有一些地方，福音书中的希腊文遵循了亚兰语的惯用语的习惯。尽管在现代的译本中这种差异通常表现得不明显，但是在施洗约翰论及耶稣时，可以看到这样的例子，"I am not worthy *that I should untie the thong of his sandals*"(我是这样的不配，以至于只能给他解鞋带)(1:27;其他福音书采用的是一个与此不同的、正确的希腊语句子，意思是"给他解鞋带也不配")。

约翰福音中的耶稣话语有时也使用典型的闪族诗歌的排比句式(12:25;13:16,20)，而他教导的其他部分能够再译成亚兰语，形成完整的写实的亚兰语诗歌(例如，3:29—30)。约翰福音不可能是一个亚兰语文献的直译本，尽管有些人这样认为。但是这些事实的确显示出，约翰福音中的教导具有与符类福音书相同的巴勒斯坦背景，而这种古怪的、在希腊文中使用亚兰语法的写法可能表示亚兰语是作者的母语。

新发现

现在我们已经有了大量的来自考古学的重要证据，让我们觉得约翰福音是后期希腊式福音书这一说法站不住脚。

- 死海古卷显示在约翰福音中发现的那种奇怪的希腊思想和犹太思想相结合的写法在公元2世纪时不仅在类似以弗所这样的希腊城市中是流行的做法，而且在前基督教时代，在巴勒斯坦本地完全的犹太人圈子里，也是如此。约翰福音中很多人们所熟悉的词汇在死海古卷中也能找到，例如"行真理"(3:21)，"在黑暗里行走"(12:35)，"光明之子"(12:36)以及"真理的圣灵"(14:17)。此外，约翰福音中使用的光明与黑暗的对比，真理和谬误的对比，在库姆兰古卷中也是很典型的——在这两种背景之下，光明与黑

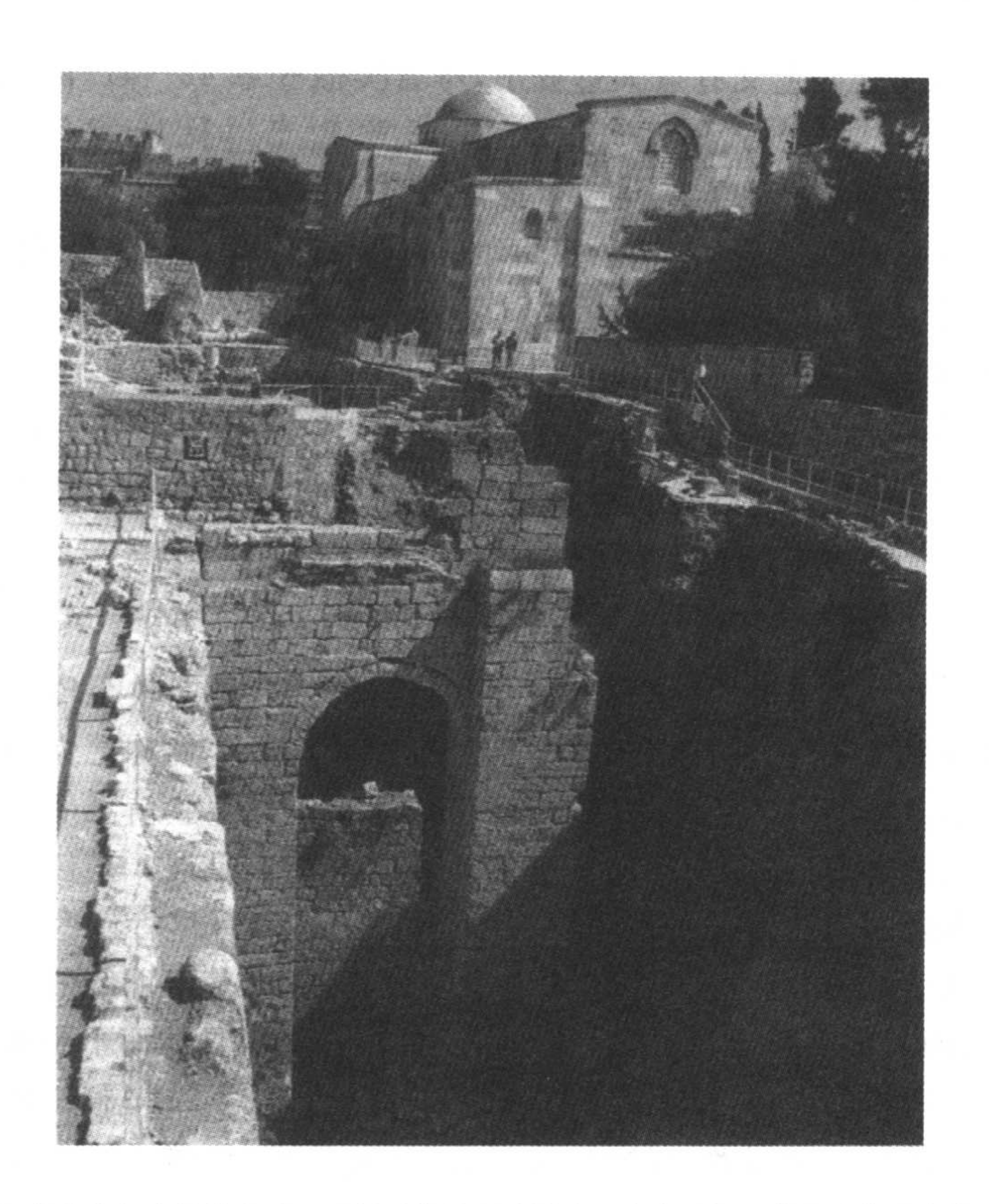
暗，真理与谬误之间的这种二元论是一种**伦理**二元论，与大部分希腊哲学和诺斯替哲学的那种形而上学的强调形成对比。

- 诺斯替福音书的发现对于约翰福音的研究带来了另一种不同的影响。20 世纪 40 年代后期在上埃及的拿哈马迪(Nag Hammadi)发现科普特人的诺斯替图书馆之前，有关诺斯替主义的知识很大程度上来自于几个写书来反驳诺斯替主义的教会历史学家和神学家所提供的资料。从他们的说法中，我们不难想像，约翰福音可能是公元 2 世纪时诺斯替主义和"正统"基督教之战的一个组成部分。而从诺斯替主义教师们自己的作品中得来的信息明显显示出约翰福音的世界与古典诺斯替主义的世界之间存在着巨大差异。
- 在耶路撒冷的考古发掘也为说明约翰福音的传统提供了证据。这部福音书的一个不同寻常的特点是大量的名字和对地点的描述。人们一度普遍认为使用这些名字是作为神学手法(例如象征)，或是让人对于编造出来的记载产生真实性的感觉。但现在我们很清楚，大部分地理资料是基于对公元 70 年时这个城市的情况的真实知识之上的。由于罗马人那时已经将耶路撒冷完全毁坏，后来的访客是不可能看到那些废墟，然后想像以前它是什么样子的。耶路撒冷的发掘工作现在已经证明，例如，毕士大池子(约翰福音 5:1—15)或者耶稣被带去见彼拉多的"铺华石处"(约翰福音 19:13)都是从耶稣时代的耶路撒冷城直接了解而来的。

约翰写作的意图

从一个意义上讲，这是个容易回答的问题，因为 20 章 31 节已经说出了写作的意图，"但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是上帝的儿子。并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命"。尽管这可以被理解为某种传福音意图的表示，意味着这部福音书是为教会以外的人写的，但是第一句话也可以理解成"要叫你们继续相信"，还有其他一些证据似乎也证明它是针对基督徒的需要而写的：

- 书中大量提及那些没有亲眼见证福音书所描述事件的第二代基督



人们知道约翰福音的作者对于耶稣时代的耶路撒冷有亲身了解。有些人将这个位于圣安妮(St Anne)教堂附近的地点视为在约翰福音 5 章 1—18 节中提到的毕士大(或 Beth-Zatha)池子的所在地。

徒的顾虑和兴趣(20:26—31),而且还特别提到了逼迫(15:18—25;16:1—4)、使命(14:12—14;15:26—27;17:15—19)、保持信心的需要(15:1—11;17:11—12)、教会团体中的合一和爱(15:12—17;17:20—23)以及贯穿整个 14—16 章的有关圣灵在教会生命中的作用的大量教导。

- 书中对于"犹太人"和"基督徒"之间的差别重点强调,这并不是种族上的差异,而是信仰上的差异(没有把犹太人和外邦人作对比)。从缺乏种族色彩,以及对信仰差异的强调这点来看,将其描

述为反犹太主义有点太过分了，尽管类似8章42—47节的段落明显口气很严厉，而且9章22节，12章42节以及16章2节等章节也清楚地显出了犹太教和基督教之间的完全破裂。有些人认为它们反映了公元85—90年的状况，当时基督徒们被赶出了会堂，因为他们做了一个反对异端教导的祷告，这个异端教导由拉比迦马列二世阐述。如果确实如此，这一经历在福音书写作的那个时期显然已经是过去的事了，尽管经历这件事情的人（似乎包括外邦人以及犹太人）还带着由此而来的痛苦在生活。

作者与日期

有关作者身份的问题总让人感到相当迷惑，早期教会传统提到与这部福音书有关的两个约翰，“使徒约翰”以及他们称之为“长老”的约翰。在书中，“所爱的门徒”似乎是为了作为某些信息的来源而被提到的，但是书中一直没有清楚地表明这个人是谁。爱任纽认为这个所爱的门徒是使徒约翰（《反对异端》I.1.1），尽管有些解经家认为这个约翰仅仅是一个想像出来的人物，代表基督耶稣的一个真信徒，而其他人指出，拉撒路才是惟一的一个书中具体而不断地提到的耶稣所爱的人（约翰福音11:5,36）。此外，21章24节似乎将这部福音书的最后编写者与“所爱的门徒”区分开来，也暗示这个人是大部分信息的来源。

解释所有这些问题的一种方式是假设约翰福音曾经有两个版本。除了序言之外，这部福音书的确是以有关犹太背景和基督教传统的事情为焦点的，而序言本身，看上去更像适用于广大的希腊语世界。有没有可能序言是在原著完成后加上去的？这样做的目的是将其推荐给一个新的读者群体，这些人尽管也面临着与犹太会堂之间的关系问题，但是这些问题已经远远超过了巴勒斯坦地区的起初的背景。

支持这种观点的证据是在20章和21章之间出现的奇怪的连接。20章的最后一句经文似乎是这部书的逻辑性的结尾，尽管此后的21章中描写了耶稣复活后向彼得显现时的指示。这最后一章有

可能是后来加上去的，目的是为了适应一个新的人群的需要，虽然其风格和语言与这部福音书的其他部分非常相近，所以一定是由同一个人或同一群人添加的。至少有可能这部福音书最初是在巴勒斯坦写的，是为了证实“耶稣是基督”(20:31)，反对那些受到类似库姆兰社团思想影响的犹太宗派主义的观点。当这样的教导与罗马帝国其他地方的人发生关系的时候，这部福音书被加以修改，对犹太人的习俗和表达方式进行了解释，并增加了序言和结尾。在21章中对于教会领袖们的劝告显示出，它的最终版本应该是针对希腊化世界的某处，也许是以弗所的由犹太人和外邦人组成的基督徒会众。

这部福音书的写作日期很难确定，部分原因是由于(这一点与马太福音和路加福音不同)我们没有其他证据可据以得出结论。2世纪以来的传统倾向于认为，该书是使徒约翰在其年老时写的，大部分学者认为它的写作时间是在公元85年到100年之间，尽管他们对于这部书与使徒约翰到底有没有关系持有不同意见。使徒约翰不可能是这部福音书的最终作者，因为作者是一群人，他们将自己描述为至少是第二代基督徒(21:24)。也没有具体的迹象显示他是“所爱的门徒”，尽管做出这样的解释似乎也是合理的。对于作者的身份，目前没有普遍接受的观点，现在人们所能够达成一致的，是对这个问题保持一种开明的不可知论观点，同意很多学者将使徒约翰与第四部福音书直接联系起来，尽管他们中极少有人愿意对此做出更确切的解释。



编修批判法

鉴于来源鉴定法和形式批判法非常想揭开耶稣故事最早来历的奥秘，并追溯资料在用于福音书之前的历史，编修批判法的出发点则想了解各个作者是如何实际使用这些传递到他们手中的资料并据此

写作福音书的。所有在本章中列出的有关马太福音、马可福音、路加福音和约翰福音的写作目的、意图和特殊关注点的观点都是基于编修批判法得出的结论。

编修批判法设想的前提是，在福音书作者们使用的传统与他们在收集各自不同的耶稣生平和教导的记载过程中实际构思和进行描写的方式之间，是能够进行区分的。编修批判法还认为，福音书作者使用各自资料的方式能够表现出他们各自的关注点、洞察力以及神学观点。

对不同的福音书作者如何使用相同资料进行比较的能力，显然是编修批判过程的一个重要组成部分，这也是为什么辨别马太福音和路加福音在编修上的关注点，比辨别马可福音或约翰福音的编修上的关注点要容易，因为我们知道马太福音和路加福音使用的是同一个资料来源（马可福音和Q文献）。通过识别措词上的变化，分析福音书作者所采纳的资料以及放弃的资料，以及用于将资料连接在一起的那些编修连词，我们就可以辨认出它们的模式，然后得出结论说，这些模式一定与作者某些特定的关注点有关。例如，路加福音不仅比其他的福音书包含了更多有关祷告的资料，而且他还提到了一些在马可福音中并没有提及的祷告段落（例如，比较一下马可福音3:7—19和路加福音6:12—19）。当这种特征重复出现的时候，我们就能合理地推测，它们反映了福音书作者想要强调的某个特定的主题（就像路加强调祷告）。

有些结论显然比另外一些结论更容易确定。例如，辨别马太福音和路加福音使用了马可福音的倾向，总是比辨别它们使用Q文献的倾向会更容易一些，因为马太福音和路加福音中没有独立的切入口来了解Q文献原始形式的情况，而马可福音中有这样的切入口。但是这一点并不能用来怀疑编修批判这个方法，如果采用得明智，这个方法经常会让我们对于福音书作者们，以及他们的关注点产生一些重要的、有创意的观点。福音书的四位作者，远非斯特里特想像的那样，是生硬的“剪刀加糨糊”式的编修，而显然是具有创造性的文学艺术家，他们精心地构思了他们的叙事，以便能最大程度地影响其读者们。

第十二章　我们能否信任福音书?

在我们研究耶稣生平和教导的过程中,我们理所当然地认为我们确实能从新约圣经的福音书中对耶稣有所了解。我们已经提出说,尽管福音书具有有关耶稣的古代传记作品的某些特点,但是它们的最终目的并不是对人们所知道的耶稣进行一个全面的记载,而是有选择性地表现他的话语和行为中那些能够帮助基督徒解决其团体内部主要问题的内容,而同时也提供了装备他们在全世界传福音的资源。我们并没有用这个事实来怀疑福音书中有关耶稣生平和教导的记载的总体可信度,相反我们认为,这些传统故事和话语被传予福音书作者,他们以此为依据构思各自作品,所以它们的确是对耶稣真实形象的描绘,是值得人们相信的。我们不应该将它们视为首次描写耶稣的作者们的想像式创作。

然而,我们必须坦率地承认,这个观点从几个不同的方面也受到了一些人的质疑。我们不必与某些否认耶稣存在的作者较真,因为从犹太、拉丁和伊斯兰的许多文献,我们都有确凿的证据证明耶稣确有其人。但是当那些终生研究新约圣经的人声称福音书并没有揭示任何有关耶稣的重要事情的时候,我们就必须严肃地对待他们的观点了。这种观点中最激进的表现之一与鲁道夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann)有关,他在于1934年首次发表的一本书中作了这样一个引人注目的声明:“我的确认为现在我们对于耶稣的生平和为人,几乎一无所知。”即使是他自己的学生,也不会有这样的否定态度,而且这个声明本身与这样一个事实是相矛盾的,那就是布尔特曼实际上在其他地方曾经讲过,在福音书中发现的有关教导的重要内容确实是耶稣本人的教导。但是在20世纪的中期到晚期,各代的学者对“历史上的耶稣”存在的可能性以及有关他的知识的价值普遍持一种怀疑的态度,这种怀疑到了这样一个程度,以至于他们几乎使用一种讽刺式的方式对待福音书本身,就好像福音书不过是早期基督徒团

体的生活写照,是被装扮起来的、看上去像耶稣的生平一样的作品。

我们对于耶稣的了解,与我们对保罗的了解显然会不一样,因为我们可以通过保罗所写的书信来认识他,而这些书信也可以与新约中有关他的作为的记载相比较和对照,以便对他的生平和思想有一个一致性的了解。但是耶稣却没有写过书,他将自己短暂的一生用在了四处传讲福音和教导人方面了。他差不多是在罗马帝国偏远的角落中,在那些对文学作品并不是特别感兴趣的人群之中工作。由于这个原因以及其他有关的原因,很有可能耶稣的话语和行为从来就没有被那些亲耳听他讲道的人记载下来过。

而且我们还知道,在耶稣生活的社会中,日常通用的语言可能是亚兰语,而我们对耶稣的教导的了解来自于用希腊文写成的文献。尽管希腊文是加利利人所熟悉的,但是我们并没有特别的理由认为耶稣是使用这种语言来教导人,这就意味着福音书充其量是将耶稣的话语从亚兰语翻译为希腊文的译本。使用希腊文进行传递的后果就是,原本同样的基本传统,出现了不同的描述。符类福音书有很多类似之处,这使我们毫无疑问地认为它们是同一个主题的不同描述,然而差异也是非常明显的,以至于无法单纯用从亚兰语到希腊语的翻译造成的不同来解释。正是基于这些考虑,导致了来源鉴定法、形式批判法和编修批判法的产生。无论采用哪种对福音书关系的解释,很显然,在有关耶稣的教导和事迹的传统被一群人传递到另一群人的过程中的确有什么事情发生了。

不过分夸大这些事情所带来的问题是非常重要的。对于各代人来说,没有听说过符类问题的读者们在对待这些事情上几乎不感到困难。很明显,从整体而言,对于所有各种各样的耶稣故事以及各种有关他的教导的记载,福音书中是存在着内在的一致性的。我们不难将各部福音书中有关“耶稣的教导”收集在一起做成一个记录,这样一个教导集的基本内容在所有四部福音书中是一样的。但是这并不能使我们不去注意问题。

口头传统和文学传统

福音书的现代读者们通常会吃惊地发现,我们并没有决定性的证据来证明四部福音书的任何一部是耶稣的某个直接门徒写的,有两部福音书(马可福音和路加福音)则肯定不是。再加上最早的福音书写作时间有可能是在耶稣死后30年到40年的时间,这对于居住在电子通讯时代的人们而言肯定是个不利之处。但是今天口头语言仍然是世界上大部分人的主要沟通工具,而且在西方,人们开始重新强调,口传历史对于理解过去仍然发挥着作用。在西方各国,人们已经启动了一些项目,将老人们知道的那些非书面的回忆,在他们失去记忆之前,以更持久的形式保存下来。在那些鼓励和支持一代代人使用这种记忆方式的文化中,老人的全方位的记忆能力令人感到非常惊讶,他们甚至记得在遥远的过去发生的事情。口头回忆是一种记忆历史的极为准确的方式。那些历史被人为地中断的民族,被迫在美洲为奴的非洲人,或遭受纳粹屠杀事件的人们,经常会惊讶地发现,以家族代代相传的传统故事为基础,将他们祖先的故事收集起来是一件很容易的事,有些时候(如生活在美国的非洲人)这些传说超过了几个世纪。比较起来,新约有关耶稣故事的口头传递历史最多也就跨了50年左右的时间,有的还更短。保罗提到了有些人亲眼见证了耶稣的复活(哥林多前书15:1—5)。当他在公元55年将这些写下来的时候,他说他刚成为基督徒时就已经知道了这些,这是发生在耶稣死后不超过一年或两年的事情。

一个确凿的事实是,拉比们不遗余力地让他们的信徒们学习他们的教导,并一字不差地传递下去。学者们常提出,耶稣采用的也是同样的方法,他将自己的教导组织起来,目的是能够让门徒们背诵,并且能够再用同样容易记忆的方式传递给他们的信徒们,因此福音书代表的是可以追溯到耶稣本人的那些准确传递下来的传统的书面形式。没有任何证据可以支持这种观点:不仅福音书本身突出表明了耶稣与那些宗教教师是多么的不同(马可福音1:22),而且没有任何证据表明早期基督徒认为他们本身是传统的传递者,而不是为着

人们的需要，将耶稣的信息进行解释的人。同时，该理论将我们的注意力集中到这样一个事实上，即，耶稣的教导的确开始于一个对具有权柄的领袖的教导高度尊重的文化背景当中，即使最早的门徒们并没有背诵耶稣的话语，但他们非常尊重他的话语，不敢轻易地讹用或者修改它们。

我们有大量的证据表明，在面积广大的希腊化世界中，故事的口头保存方式是可靠的。《提亚那的阿波罗纽的生平》(*The Life of Apollonius of Tyana*)经常被认为可能是福音书文学类型的模型。阿波罗纽是与耶稣同时代的人，尽管他很长寿，直到公元1世纪末期才去世，但是有关他生平的记载直到公元3世纪初期才被记录下来。这本书的作者从各种不同的来源收集了有关他生平的故事，作者显然并非不偏不倚的，但是其记载的总体框架的可靠性是没有什么值得特别怀疑的。与这本书以及罗马帝国时期有关人物和事件描写的其他书面记载相比较，新约福音书写作的时间与它们所描述的事件的时间非常接近，而且还是在部分见证人的有生之年内写成的。

假　设

另一个与此有关的考虑与读者们自己对福音书的态度有关系。我们希望在福音书中发现什么？历史？传记？以时间顺序编写的耶稣生平大事记？有关他的话语的一字不差的记载？还是别的什么东西？这些术语对于福音书作者们都是非常陌生的，他们使用截然不同的语言来形容他们的作品。他们惟一一致声称的是他们所写的是“好消息”。但是将某件事形容为“好”消息，就是对这件事做出了一个价值的鉴定——将它推荐给别人就表示那些读了这些书的人会为他们这样做而感到高兴。我们已经讨论了很多关于福音书的作者为实现其总体意图而精心选择所要包含在福音书中的资料的方式。但是这种理解并不仅仅是与福音书的文学风格和起源有关：它还反映了在福音书作者们将福音呈现在读者面前时那种对于耶稣“真理”的性质的理解。

根据路加福音1章1—4节和约翰福音20章31节所明确指出

的意图(在其他福音书中是暗示出来的)，我们无疑可以说，福音书的作者是有倾向性的，他们都相信耶稣。从耶稣的教导中，他们发现了各自生命存在的新意义，而且他们想要与其他人分享这一发现。他们确信耶稣并没有死，而是活着的，并且不断地通过圣灵那超自然的能力在他的子民身上做工。福音书作者们相信，有关生命意义的绝对真理是在耶稣身上才能找到的——如果他们没有亲身经历的话，他们根本就不会花这么多力气来写作福音书。

毫无疑问，有些读者可能会认为这一点证实了他们长久以来的怀疑，即像这样持有偏见的人怎么能表现出一幅客观的画面呢？然而这种认为只有"无倾向性的"人方能讲出真理的观点，现在已经属于一种经不起认真推敲的理解方式了。欧洲启蒙运动过程中发展起来的哲学观点，认为仅仅通过人类理性的存在，就可以跨出我们自己生活的经验，而以完全脱离开我们自己的视角的方式来对事物进行某种"客观的"判断，这在现在看起来似乎是那些自以为是的西方白人的憧憬而已，他们希望证明自己的观点是对的，而反对在他们看来是其他时代、其他地方的人们所持有的"非理性的"理解方法。我们现在已经知道，甚至连科学试验的结果也受到研究人员是否在实验室的影响。只要稍稍思考一下我们每天接受信息的方式，就足以让我们不仅怀疑是否有真正的"无倾向性的"人存在，而且还会怀疑其价值。

为了了解我们自己不曾亲眼见证的事件，我们必须依靠那些亲眼见证者的记载，这些记载无一例外地具有"倾向性"。而且，在我们对待像新闻报道之类的事情时，我们实际上还在期待着报告的人对我们解释他们所报告的事情的重要意义。这是新闻报道和来自单纯数据的"历史本身"相区别开来的地方。单纯的记录可能包含着"事实"，但它们的形式是抽象的，和其本质是不一致的。所以，它们在变得更加枯燥乏味之前，亟须加以解释，这就意味着要提一些有关的问题，辨认可能存在的观点，并经过认真考虑做出某种判断，这些都毫无例外地与处理这些信息的人的个人观点有关。

在日常生活中，所有这些都被视为理所当然的。大部分人通常更重视报告者在报告事件过程中所带出的自己认为重要的评论，做

出令人印象深刻的描述，而不满足于他们只是报告“冷冰冰的事实”。当然，这意味着人们必须在对同一事件的不同描述中间做出选择。律师和法官常常要这样做，因为不同的人对于目击事件的回忆自然是不同的。例如在描述一个撞车事件时，目击证人提供的证明会有很多细节上的差异。我们指望法官在考虑所有证人的证词基础上做出判断，但法官有可能无法做出，因为每个人对撞车事件的描述各不相同，他可以判断事故并没有发生，甚至车子和道路——以及所谓事故发生的城市——根本就不存在。做出这样判断的法官可能不久就会丢了工作，因为这种结论是荒谬的。但是这正是那些自以为聪明的人准备用来讨论新约的疯狂逻辑。他们认为四部福音书并不是一样的，它们的作者也是有倾向性的，他们对于各书的记载还做出了价值判断——因而惟一安全的结论就是，这些事从来就没有发生过，而且耶稣可能从来就没有存在过！

理性帝国主义

这样的论点看上去之所以有些道理的原因之一，就是西方的思想家经常认为，只有像他们那样的人才能对此类事情做出理性的判断。很多现代的神学家（尽管历史学家没有这么多）在谈论罗马帝国时代的历史学家时总是用一种贬抑的口吻，以至于人们很容易得到的印象是，罗马帝国的历史学家根本不懂准确地记载历史。我们对这种针对古代作者的理性帝国主义的兴起几乎不会感到惊讶，这不过是在近几个世纪以来激励西方白人将自己视为优越于世界其他地方的人民的种族傲慢观点的另一个翻版而已。古代历史学家当时并没有我们今天那些唾手可得的工具，这一点当然是确实的，但是古代的人们就像我们现代人一样非常明白进行彻底调查的必要性。他们使用不同的工具和程序来证实他们的资料，但是他们并没有编造什么。拉丁历史学家和希腊历史学家为筛选和评估他们的资料制定了很高的标准，并为此编制了复杂的程序。像卢奇安（Lucian）和修昔底德（Thucydides）这样的作者所勾勒出的原则让我们清楚地知道，他们是在指导原则之内写作的，这种指导原则即使在今天也不落伍。

路加和约翰都表示他们认为他们使用的是相同的写作程序,我们有理由认为其他作者也是一样。



来自叙利亚,定居在雅典的卢奇安(公元117—180年),在他的著作《真实的历史》(*True Histories*)中,取笑了其他作者的想像式的故事。

我们可以在路加的作品中找到这种文学习惯的好例子。路加的福音书是包含了使徒行传在内的两部书中的一部,这两部书将耶稣的故事与其门徒们的故事联系在了一起。使徒行传最明显的特征之一是,它在9章3—19节,22章6—16节以及26章9—23节三处提到了保罗戏剧性地信主的故事。而三处所表述的同一个故事都是不一样的。这是否因为路加对于实际发生的故事并不知情?或是因为他编造了这些故事?如果他这样做的话,他更有可能只编造一个故事而不是保留三个不同版本。事实上,最明显的解释是,路加在他叙事的不同阶段应用了同一个故事,这是为了表现他所要报告的事件的意义的不同方面。如果一个作者在一本书中可以这样做,而又没有不一致的地方的话,我们就没有理由抱怨不同的作者为了满足观众的需要而采用不同的方式使用耶稣故事了。早期教会对这样做显然没有任何疑问,因为他们高高兴兴地将所有四部福音书保存在一起,直到公元2世纪,人们才开始尝试从这四部福音书中编辑出一本和谐一致的记载来。

如果现代读者认为这点难以接受,这是因为他们受到了自己对福音书应该如何写作的设想的禁锢。福音书作者们对于只是将耶稣的话语保留下来作为历史的纪念品并不感兴趣:他们首先并不是编年史作者,而是传道者和牧师。对于他们来说,耶稣的教导是具有生命的信息,它具有将光明带到那些阅读福音书并思考福音书的读者生命中的能力。它是有某种用途的,而不是仅仅作为记载。甚至像主祷文这样重要的东西在基督徒聚会敬拜时所使用的方式也是不一样的——因此马太福音(6:9—13)的主祷文版本也与路加福音(11:2—4)的版本并不完全相同,而且在他们写完福音书之后,对主

祷文的不断使用也使它稍微改变了一点，增加了所有现代版本中用作结尾的将荣耀归给主的句子。那些基于福音书间的不同点而怀疑福音书记载可靠性的人，是采用了从不会用在其他文学作品上的逻辑一致性的不公正标准。

与此相关的还有一种针对所有文献的更普遍的哲学怀疑主义观点，无论是古代的还是现代的，只要看上去是对独特事件或显然是神迹奇事可能性进行证实的文献都受到这种怀疑。学院派的圣经研究仍然还是在机械论的世界观框架内进行的，根据这种观点，宇宙被理解为一个封闭的系统，是根据结构严密的，可预测、不会偏离"自然律"运行的。按照这个定义，不可预测的事情是不会发生的。基于这一观点，不可避免的结论就是，福音书应被视为非历史性的作品，因为它们确实包含着一些对独特事件的记载，这些事件似乎违背了牛顿科学所设定的"自然律"。当然，物理学已不再在这个范畴内作用，近代理论家们的研究已经引出了一种更加灵活地来理解物质的宇宙之内可能发生的事情的方式。哲学家和神学家经常对所谓后现代主义的出现有很多看法，但从整体上，他们已经接受其意义，最重要的原因是它会将他们自己的工作置于一个更加广泛的背景之下，只将其作为理解现实的本质的多种解释中的一种。我们不想在此与这种狭隘的哲学观点进行广泛辩论，而只是将它视为西方帝国主义和殖民主义遗产的一部分，它已经为先进的科学超越了，而且也要被神学家所抛弃，如果这些神学家能与人类更广泛的经验更有机地结合在一起的话。当历史上大多数人、大多数民族，在大多数时间中都提到独特或超自然的事情发生过或存在过的话，若我们还坚持说独特的事情不可能发生，或者超自然的事情不可能存在，这便不过是要让前代的西方思想家的无知继续下去罢了，而远非为历史所带来的问题提供一个答案，这只会让



艾萨克·牛顿爵士(Sir Isaac Newton，1642—1727年)，为西方科学奠定了基础。

人们对于西方科学文化的性质产生更大更重要的疑问。

肯定性的证据

除了这些一般性因素以外，福音书总体真实性的问题还与几个具体的具有肯定意义的因素有关。

碑铭与手工艺品

福音故事向我们显示了耶稣时代巴勒斯坦地区直接而具体的生活情形，并对那个文化背景之下的生活进行了整体真实的反映，尽管福音书的部分作者并不在巴勒斯坦居住，而且其中一个作者（路加）连犹太人也不是。他们都是在所描述的事件发生之后写作的。大部分的写作发生在这个国家的状况被罗马人和游击队（公元 66—70 年）之间的一场主要战役不可逆转地改变之时。他们编写福音书的地点与耶稣进行传道的地点在地理位置上相去甚远。他们一定是依靠了那些在时间上往回追溯得更远的资料，这些资料是基于所提到的地点和人物的实际信息之上的，因为考古的发现经常证实，人们曾经认为福音书作者错了的那些地方，其实是正确的。

语　言

还有一个事实就是，在耶稣教导（以希腊文记载在福音书中）的背后，我们可能会清楚地看到巴勒斯坦农村地区的语言：亚兰语。甚至在以希腊文写成的福音书中，也偶尔会保留亚兰语的表达方式——像耶稣在十字架上所说的话（马太福音 27:46），或者他呼唤睚鲁女儿的话（马可福音 5:41），或者耶路撒冷“铺华石处”的名字（约翰福音 19:13）等。在其他一些地方，最明显的就是在登山宝训（马太福音 5—7）中，当耶稣的话被翻回到亚兰语时，它们显示了那种只能由这门语言才能表达出来的文学特点。耶稣的很多教导使用了亚兰语诗歌的形式，其特点甚至在英文版的翻译中也能辨认出来，它们不时显示出诸如头韵和谐音的特点，这些只有在亚兰语中才有意义。这些事实并不能“证实”耶稣讲了这些话，严格地说，它们最能

够证明的是，它们回到了讲亚兰语的巴勒斯坦基督徒用于保留这些话语的形式中。但正因如此，它们支持了福音书记载耶稣教导的真实性，因为它们将福音书与耶稣生活、受死和复活事件发生不久后的那个时代联系在了一起，当时很多见证人还活着，如果对于他的真实形象记载不正确，这些见证人就会提出质疑。

与众不同性

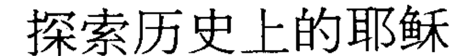
另外一个明显的事实是，福音书与新约其余部分全然不同。首先，它们在文学类型上有别于其他部分，因为新约其他部分大多是各个基督徒领袖写给他们朋友的书信。其次，它们的基本关注点与我们已经知道的早期外邦人教会的生活和环境也是不同的。如果我们想像说，因为福音书服务于教会的需要，因此它不过是一面镜子，反映了早期那些团体的生活，那就错了，因为新约其余部分显示教会还有很多的需要在福音书中并没有涉及。

例如，福音书中没有有关教会本身的教导，这是个明显的断层，所以我们在前面的章节中讨论了一下耶稣是否有意建立教会。甚至洗礼，这种一开始就作为基督徒信主的仪式，除了在一个单独的场合(马太福音 28:19)之外，耶稣也从来没有提到过。耶稣本人并没有给人施洗，他也没有将洗礼作为教导的中心内容。如果福音书的作者确实想通过制作“耶稣的话语”来满足他们的需要，我们很难理解为什么他们没有选择像洗礼这样一个重要的题目。

我们发现福音书中还缺乏关于其他一些关键题目的具体指导。耶稣死后不久，在基督徒团体中犹太人和外邦人之间的关系出现了大范围的冲突。这是个非常实际的问题，因为这两个团体需要在教会中共存，而他们的习惯非常不同。这个问题也是一个神学问题，因为，如果耶稣是弥赛亚的话，那么作为耶稣的门徒如何与按照希伯来经文所见证的传统信仰而属于上帝的子民的那些人联系在一起？教会的领袖们为这个问题斗争了很长时间，如果耶稣对此说过一言半语，无疑可以避免许多严厉指责和讽刺挖苦。如果有人想要在没有任何迹象证明耶稣的事情发生过的情况下，编写一部“耶稣的话语”来为这些事提出一个确定的答案，那么这个人一定会受到很大的压力。

在其他一些方面，与新约其余部分相比，福音书也保留了其与众不同的重点。尽管“人子”这个词是福音书中最广泛用于耶稣的名字，但是在新约其余部分却几乎没有出现过。“上帝的国”这个词也是一样，它是耶稣教导的中心话题，但是在新约其他部分实际上没有出现过。事实是，如果我们根据福音书重新构思一下教会的生活场景，我们绝对不会产生像新约书信中所描绘的那种图像，因为福音书中有关耶稣故事的很多特点与早期教会的生活和关注点是非常不同的。

综合以上事实似乎可以认为，至少，苦于寻找证据的一定是那些想要否认福音书有关耶稣记载的准确性的人，而不是愿意认为福音书保存了对耶稣真实形象的基本的描述的人。这并不是说福音书包含了有关耶稣生平的照片式的记载，福音书的作者从来没有这么声称过。福音书也没有让人们必须相信其中包含的是所有耶稣教导的一字不差的记录——福音书的作者也没有这样说过。福音书作者们不仅是传统的记录者，也是对传递到他们手中的事实进行解释的解说者。福音书就像是肖像画，而不是照片，因为它们是借着听过耶稣教导、崇拜耶稣榜样的那些人的眼睛来表现耶稣的。这个事实不仅不会证明这些故事是假的，而且会使得他们所记载的内容与生活更加接近，更容易为读者们所接受，因为这使得这些叙事用人类共同的语言说话，解答了各个时代各个地方的人们在寻求生命意义过程中困扰他们的问题。正是福音书的这个品质，使得它们能够适应很多不同的文化，而且还能保证将来的人仍然会继续受到书中那个中心人物的吸引。



探索历史上的耶稣

持续了一个世纪或者更长时间的新约学术界的重要运动之一，

就是寻找一种准确的方式，来描述耶稣实际的形象（“历史上的耶稣”），这要求我们要全面考虑围绕福音书本质和它们对耶稣个人及其教导的表现所产生的各种观点。

探索的开始

对于“历史上的耶稣”的探索开始于17和18世纪欧洲启蒙运动时期。在此之前，传统一直认为圣经是上帝超自然的礼物，因此它超出了人类理性研究的范围。同样，耶稣是上帝的儿子，因此他也不能被启示或理解为一个人，因为他并不是人。但是当理性探索的原则开始应用到人类生活和经历的各个方面，并试图对生命的意义做出一个最终的、客观的认识的时候，世俗的历史学家也开始思考，如果使用与研究古代希腊和罗马的传统，或中世纪圣人们的故事同样的研究方法来研究一下福音书，会发生什么情况呢？如果将耶稣仅仅看作诸多历史人物中的一个，他会是什么样子呢？

第一个给这个问题提供答案的是赫尔曼·塞缪尔·赖马鲁斯（Hermann Samuel Reimarus，1694—1768年），尽管他的观点直到他死后才由他的朋友戈特霍尔德·莱辛（Gotthold Lessing）公之于众。赖马鲁斯认为，耶稣只是一个普通的犹太教师，真实的耶稣与福音书中描写的耶稣非常不同，他的门徒们编写了福音书，是为了宣传他们自己的信仰——他们有意将这一信仰建立在欺瞒的基础上。他们偷走了耶稣的身体，然后声称他仍然活着。这种认为门徒们有意识地欺骗的观点，并没有被普遍接受。但是这一观点可以表达这个事实本身让其他人有信心继续探索有关耶稣的历史。到1836年，大卫·弗里德里希·斯特劳斯（David Friedrich Strauss，1801—1874年）发表了他不朽的著作《耶稣生平详考》（*Life of Jesus Critically Examined*）。在这本书中，他将福音书中那些超自然的内容斥为不可信的，并声称福音书从整体上说，最好理解为神话故事，其中包含的是早期基督徒的信仰，而不是有关耶稣生平的历史资料。

如果耶稣并不是像福音书表现的那样，那么他是什么样子呢？此后的几十年，有很多书面世，试图回答这个问题。在这个时期发表的大部分“耶稣的生平”，都将他描写为道德改革家和伦理教师，尽管

有些人不同意这种观点,其中最著名的是约翰尼斯·魏斯(Johannes Weiss, 1863—1914 年)。他认为耶稣是一位受上帝启示的、在等待世界末日的先知。还有一位是阿尔弗雷特·埃德谢姆(Alfred Edersheim),他在其 1896 年发表的作品《弥赛亚耶稣的生平与时代》(*The Life and Times of Jesus the Messiah*)中认为,福音书令人信服地描述了耶稣真实的形象。

到了 20 世纪初期,对历史上的耶稣的探索引发了更大的兴趣,以至于阿尔伯特·史怀哲(1875—1965 年)就其发展写出了其经典作品:《探索历史上的耶稣》(*The Quest of Historical Jesus*,1906 年)。其结果是,史怀哲的书不仅将探索过程中的成就进行了分类,而且他削弱了这种探索本身的可信度,因为他言之凿凿地证明:由探索产生的各种有关耶稣的描绘,实际上源自于那些创作者们的乐观自由主义,而不是人们所能想像的耶稣的形象。那些非常自信地描写"历史上的耶稣"的学者们实际上是在描写他们自己。史怀哲对于这件事持有的观点是,他同意魏斯的说法,即,耶稣是一位受到启示的先知,他显然是被人们认错了。史怀哲进一步辨论说,实际上探索本身是不可能的,不仅是因为参与探索的那些学者们缺乏客观性,而且因为他相信福音书本身包含的传记信息不充分,不足以作为任何有力的结论的基础。

探索的中止

在史怀哲的一番彻底分析之后,人们似乎觉得没有必要再继续探索历史上的耶稣那令人难以琢磨的图画。但是史怀哲的研究并不是导致探索中止的惟一原因。在有些人满怀信心地写作耶稣生平时,另外有些人不遗余力地调查福音书作为文学作品的性质。1863 年,有关符类福音书起源的重要的两个来源假说首次由亨利希·霍兹曼(Heinrich Holtzmann, 1832—1910 年)提出。他和其他人是在试图证实各种有关耶稣生平和教导的早期记载的相对历史价值的时候提出这一理论的。在这个时期,马可福音被重新证实为带有人们未能料到的重要价值的有关耶稣实际情况的资料来源,而约翰福音被认为是相对没有什么价值的来源。Q 文献也被认为是有关耶稣的

一个独立的资料来源(也因此被暗示为可靠的资料来源)。这些发现反过来鼓励了那些试图描述历史上的耶稣的人,他们开始认为,现在已经有了一套或多或少具有客观性的标准,可以据此认识真实的耶稣,将他与教会对他的幻想分别开来:在马可福音和Q文献中的资料有可能是真实的,而福音书传统的其他部分更容易受到质疑。然而,威廉·弗雷德(William Wrede, 1859—1906年)用他于1901年出版的著作《弥赛亚的奥秘》(*The Messianic Secret*)为这种观点画上了句号。在这本书中,他论证说,即使是马可福音,也不可避免地掺入了早期教会试图将自己对耶稣作为弥赛亚的信仰放入耶稣自己年代的那些传统中的努力。随着作为耶稣故事的主要资料来源之一的马可福音被否定,探索无法进行下去了。

此后的40年,大约到第二次世界大战的末期,主导的观点是,将教会信仰的耶稣(福音书)与历史上的拿撒勒的耶稣分开是不可能的。在这个时期,形式批判法的发现似乎让这种历史性的重建变得更加困难,因为如果福音书基本上是由不相关的各个传统构建出来的,而收纳这些传统的框架是福音书作者们的创造的话,这意味着甚至连马可福音也无法提供任何可靠的年代顺序的或者地理的——更不用说传记的——背景来供人想像耶稣的真实形象。而且与此同时,鲁道夫·布尔特曼(Rudolf Bultman, 1884—1976年)还论证说,这种探索从方法论上说是不可能的,不仅因为打破由福音书作者们所描述的神学形象很困难,而且也因为这种探索没有什么神学结果,因为基督教就是基于基督之上的信仰,而不是基于拿撒勒的耶稣这个历史人物上的信仰。他结合了从海德格尔的存在主义哲学衍生出来的对基督教的理解,论证说,历史上的耶稣的真貌实际上并没有什么可探索的必要,因为真正重要的问题不是拿撒勒的耶稣说了什么或者做了什么,而是上帝通过十字架和复活所成就的工作。



鲁道夫·布尔特曼
(1884—1976年)

探索的恢复

具有讽刺意义的是，布尔特曼自己的一群学生又重新恢复了探索。恩斯特·凯斯曼(1906—1998年)于1953年在马堡作的一次演讲中特别表明了这一点，他们的目的很简单，使用形式批判法以及新兴的编修批判法，可以对福音书进行研究，来看看有没有一些有关耶稣的可靠的不可分割的基本内容，能够解释早期教会所持有的广泛的、成熟的信仰。此处的潜在推测是，早期教会的信仰几乎不可能是在真空中产生的，又不知产生于何处，因此历史上的耶稣的教导的某些方面一定存在着能够作为后来思想的起点，尽管这些方面在当时可能没有后来教会的那些信仰那么复杂。这就是区分真正的耶稣传统的各种标准产生的背景。在这些标准当中，最重要的是所谓的相异点标准或者是差异标准——假设教导只有在既非来自于早期教会的信仰，也非来自于犹太教的这种情况下才追溯到耶稣身上。

这些标准被分别加以具体讨论，但是我们必须说，将耶稣从犹太教分离开来并不总是出于保持客观性的考虑。而有关最真实的耶稣不是犹太人这一观点出现在当时欧洲——尤其是德国——处于由纳粹党激起的反犹太思潮控制下的时候也并非偶然。另外一个造成了这场对历史上的耶稣的探索恢复的因素是一个强烈的信念，即，新约中任何看上去反映的是罗马天主教的信仰都是纯正的使徒信仰的二次堕落，这种使徒信仰用激进的路德教宗术语来说，是由使徒保罗代表的。这些学术研究的内容将在本书后面的章节中详细地进行讨论，我们在这里提到它们的原因是由于这种明显的意识形态的问题是用一个相当不同的重点替换了探索历史上的耶稣这个特殊短语的关键原因，这一观点一直把我们带到了今天。

第三次探索

这一始于20世纪70年代的探索，通常被称为第三次探索，以区别于第一次探索(19世纪)和第二次，也就是我们刚刚提到的新探索。与以往的探索不同，这次探索并不是起源于德国，而是在讲英文的国家，在英国和北美。到目前为止，它主要有三个特点：

跨学科

虽然对于任何给定的题目，每代人都将自己的方法不仅视为最新的，而且视为最终的，但是，如今的学者们比以往任何一代人手头所持有的方法论和途径的种类都要多。在研究耶稣所生活过的和福音书写作的1世纪的那个世界时，社会学和人类学观点的使用给探索历史上的耶稣增加了新的重要角度。通过试图将耶稣放在他那个年代的背景之中来研究有关其生平的知识，以便看看在多大程度上福音书的叙事真实反映了巴勒斯坦社会状况这一方法，使人们能够将耶稣与犹太教中的具有神赐能力的那些巡游传道者相比较，来为耶稣确定一个较为合理的做工的社会背景，这一社会背景有可能也影响了早期教会中耶稣门徒们的风格。

耶稣和犹太教

耶稣又被放回了犹太教中，与第二次探索的方式相比，这是一个彻底的逆转，现在真实性的主要标准是看他的生活方式和教导多大程度上在犹太教的环境中是有意义的，而不是(像以前那样)看他与犹太同胞有多大程度的差异。由于新约圣经大量使用了希伯来圣经经文，来解释耶稣生平和教导的重要性，这样一个比较显然不应该成为什么引人注目的事情，因为根据这个背景对福音书表现的耶稣进行研究显然是应该做的。但在过去，历代的基督教(更普遍地说，西方的)学者都希望尽可能让耶稣远离犹太教，因此现在的这种方式的确是一个新的方式——在这个过程中，这些研究肯定了福音书总体上对耶稣的刻画是真实可信的。

其他福音书

第三次探索还有一个特点，那就是承认了早期基督教本身就是一个多样化的运动，为了尽可能使历史上的耶稣形象更具有综合性，所有能够找到的福音书类型的传统都应该在这一过程中加以使用。运用这种探索方式的最佳实例可能要算是1985年由罗伯特·芬克(Robert Funk)创建的耶稣研究会的活动了。该研究会认为，那些非

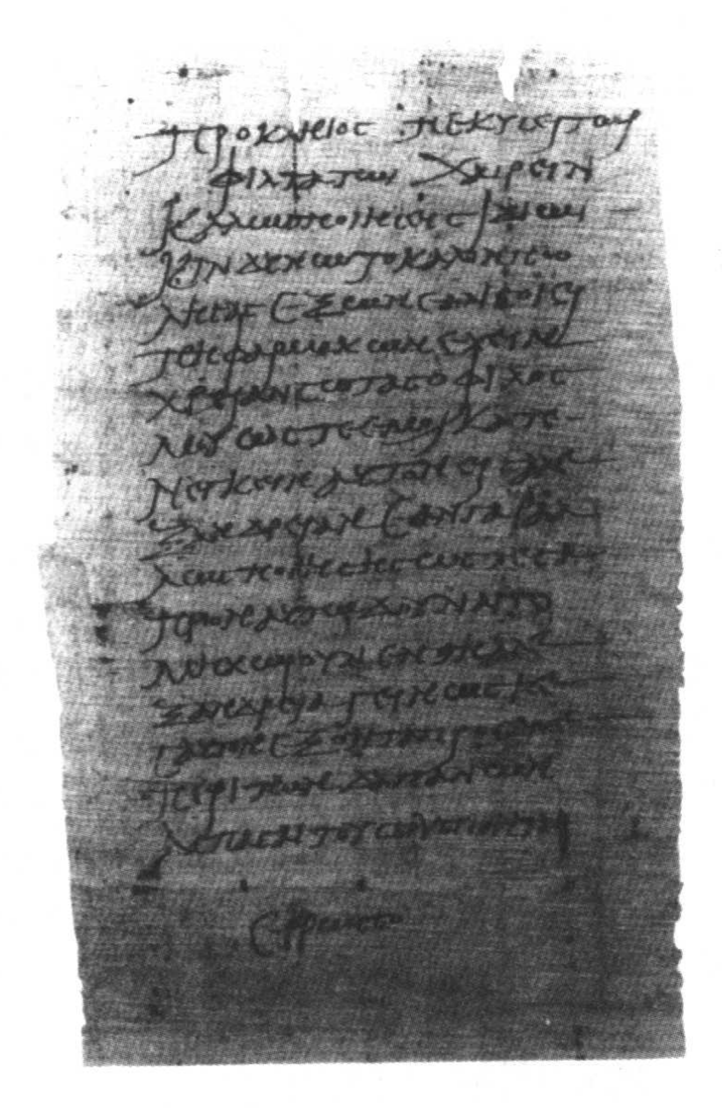
正典的福音书，诸如诺斯替多马福音等，代表了一种有关耶稣教导的早期的、独立的观点，因此与符类福音书以及约翰福音具有同等的价值。Q文献经常被包含在这种观点之中，作为在主流基督教中存在一种对耶稣的不同的理解方式的证据，它显然表现出，将耶稣之死和复活包含在内是没有必要的。在这个基础上，有人提出说，历史上的耶稣是一位“智慧的”教师，犹太人中愤世嫉俗的一类人，他受到希腊化文化中的类似趋势的影响——这种说法解释了他为什么逐渐远离犹太教。但是，这是基于对Q文献成书方式的一种特殊理解之上的。另外有些人认为，将耶稣看成是在更为传统的犹太背景下的一位受到上帝启示的教师似乎更加合理。

最近这一阶段对历史上的耶稣所进行的这种探索得出的结论不像以前的那些探索阶段得出的结论那么清楚明了，尽管（虽然在耶稣研究会之中仍然存在着较为普遍的怀疑态度）我们可以说，它从整体上将对福音书的评价引向了更为肯定的一面，尤其是在那些将福音书与犹太教灵性进行比较的人中间。犹太学者在“第三次探索”中起了领导作用这一事实，也是一个额外的优势，因为他们的参与协助人们发现了耶稣和犹太教之间存在着比以前学者们（大部分是德国人）所发现的更多的联系。

辨别耶稣话语的真实性

我们如何才能肯定福音书中所包含的是耶稣的教导，而不是早期教会有关他的印象？这个问题在探索历史上的耶稣的所有阶段中，一直是一个中心问题。为了回答这个问题而发展出来的一些技巧重要到足以让我们在这里为此单独进行讨论。尤其是，在所谓的第二次探索或称为新探索的阶段（大约1950—1970年），人们设计出了一套至今仍然被称作辨别福音书中耶稣教导真实性的可靠手段的标准。这些标准在诺曼·佩林（Norman Perrin）于1967年发表的著作《耶稣教导的再发现》（*Rediscovering the Teaching of Jesus*）中进行了最为全面的解释。书中提出了三种独立的检验，或称标准，根据这些标准得出的结论是，福音书中至少有三部分的耶稣教导是真实

的：比喻、有关上帝的国的教导以及在主祷文中提出的那些主题。



耶稣讲亚兰语，部分亚兰语词在福音书中被保留了下来。但是福音书的大部分仍是用希腊语写成的。这封1世纪的希腊语的信以“Prokleios 致好朋友 Pekysis 的问候”开头。

相异点或特殊性的标准

这个标准已经由鲁道夫·布尔特曼在他的著作《符类传统之历史》(*The History of the Synoptic Tradition*，1921年)中提出过，其基础是假设耶稣教导中的任何内容，如果与犹太教或者早期教会的神学相一致，那么其真实性就是值得怀疑的，因为它有可能是来自这两个来源中的一个，而不是来自对于耶稣的真实回忆。因此，我们可以肯定，我们与耶稣直接接触的惟一地方，是在那些耶稣的教导显为

完全独特和与众不同的部分。典型的例子可能是耶稣使用阿爸这个词称呼上帝,或者是他那非常有特色的,用在重要宣言开头部分的词"阿们",就我们目前所知,这些词语既没有被犹太拉比使用过,也没有被早期教会使用过。

我们几乎无法否认,按照佩林的话说,通过这种方式从福音书中获得的信息将代表着有关耶稣的"不可再分的历史知识"。可是如果我们再仔细研究一下的话,这种恰当的说法能否在特定的方法基础上被证明是正确的还很值得怀疑,因为它的成功运用完全取决于我们更进一步的假设,即,我们目前所拥有的有关犹太教和早期教会的知识是完全的。但事实是,我们几乎不太知道在耶稣时代犹太教是什么样子的,新约圣经本身就是有关 1 世纪时犹太人的宗教习俗的罕有的同时代记载之一。新的资料不断被发现和评估,伴随着这些新资料,一定会出现与耶稣的教导类似的新东西。因此,作为一种方法,特殊性的标准像是一个令人失望的顾问,采用这种方法,迟早会得出这样一个逻辑性的结论:有关耶稣,我们无法了解什么可称得上是确定的事。这个结论,以及将耶稣完全与他的环境隔离开来的观点的内在不可能性,导致了第三次探索的出现。独特点只在于,其教导完全脱离犹太教和早期教会的这样一个耶稣不可能是真实的耶稣。

此外,福音书还有很多重要内容证明,这种方法即使在其自己的假设前提下也毫无用处。使用这个方法来分析属于耶稣的那些称呼("弥赛亚"、"上帝的儿子"、"人子")只能得到一个结论,耶稣并没有就他自己的命运和人格做出什么教导,因为它们都是早期教会中的人所使用的称呼。对于耶稣持有的末世论,也会得出同样的结论,因为在犹太教和早期基督教的来源中也有类似的内容。就连登山宝训这样与众不同的教导也会因为同样的原因而被抛弃,因为在罗马书 12—14 章,保罗表现出对这样的教导非常了解,在雅各书中也表现了同样的内容。因此在这个方法的整个概念中,存在着一个基本误区:无论从理论上,还是从实践上,它一定会不可避免地导致这样的结论,即,从福音书中并不能了解到有关耶稣的任何有用的东西。

“一致性”的标准

那些还在使用这些相异点原则的人都清楚与这一原则相联系的问题。因此佩林提出了另外一个标准，与相异点标准一起使用，即，一致性标准。它的基础是，福音书中的任何资料，如果与通过了相异点检验的教导相符合，它们就可以被算作是有关耶稣的言语行为的真实陈述。

从表面上看，这个标准似乎前进了一步，更为合适，但是它非常依赖第一种方法的成功运用。我们已经看到了与第一种方法相关的问题，因此如果第一种方法得不出确定的结果，那么这第二个检验方法也就是无用的。无论如何，判断哪些是“一致的”，哪些不是一致的，是非常困难的事情：在我们看来是一致的内容对于早期教会而言未必如此。

多种证明的标准

这个标准可以追溯到对历史上的耶稣进行探索的最早期阶段。不仅采用形式批判法的学者，而且很多持有其他各种观点的学者们都广泛使用这种方法。根据这个标准，福音书中提到的教导，如果在不止一个福音书来源中提到过，则证明它是真正来自耶稣的教导。就现状而言，这是一种有用的检验方法，因为如果马可福音和Q文献包含与耶稣教导的内容相似的内容，我们就有理由相信它是真实的内容。但是这个标准也面临着一些问题，尽管这些问题并不像另外两个标准所涉及的那么多。

- 使用这种方法并不能得出结论说，某些特定的话语是耶稣说的，因为几乎没有哪个故事或者话语是包含在超过一种以上福音资料来源中的。实际上，这个事实是有关福音书的整个来源鉴定法的基础之一。如果同样的教导在各处都能够发现，那么我们就没有必要解释各个福音书之间的关系了。这意味着这个方法最多能够显出耶稣教导的总体风格，而无法对其进行具体描述。

- 这个方法还有另外一个内在局限性，即它有可能将那些只在一个福音书来源中出现的耶稣的教导视为并非真正的教导而抛弃。然而这正是耶稣教导中那些最与众不同的部分所表现出的情况，使用这个标准进行检验的话，诸如好撒玛利亚人（路加福音10:25—37）或者浪子的故事（路加福音 15:11—32）就会被从耶稣生平和教导的记载中排除出去，因为它们只出现在路加福音中。
- 如果要想令人信服地使用这个标准，那么首先需要假设在各个不同的福音资料来源之间存在着相当严格的不同，就像 B. H. 斯特里特于 1924 年在他那经典的四文献来源假说中提出的那样。但是更近代的研究显示，福音书与它们的来源之间的关系问题要远比这个观点复杂得多。福音书目前形式下潜在的那些传统一定是更加不同和更加不固定的。

一个根本性的缺点

使用这些标准来辨别福音书中耶稣话语的真实性所涉及的问题，突出了由这些标准所代表的整个方法论的一个根本性缺点，它们都从一个基本的假设出发，即，认为福音书主要包含的是早期教会的信仰，就算不是完全没有的话，也只有极少的教导是直接来自耶稣本人的。佩林本人对于这种内在的悲观主义观点提出了两个主要原因作为解释：

- “早期教会没有花力气来分辨耶稣在地上所讲的话和在升天后的主通过先知在教会中所讲的话，也没有区分耶稣教导的原话与这种教导……在主领导的教会中所产生的理解和复述。”这种观点的例子在启示录的前三章可以找到，其中基督徒先知约翰将来自天堂的基督的信息传给在小亚细亚的七个教会。保罗也提到了先知在教会中做工（哥林多前书 12:27—31）。人们经常争论说这些先知的主要作用是发布“耶稣的话语”，以满足教会生活中某些具体的需要。尽管相当多人接受这种论点，但是也有一些很有分量的反对意见。

首先，它是基于非常不稳固的证据之上的。尽管有人经常充满信心地称基督徒先知的作用是发明耶稣的话语，但是实际上几乎没有任何确实的证据证明他们在早期教会做什么工。启示录中给七个教会的信息是完全不相关的，因为书中清楚地说明了启示录作者的经历和话语与被称为来自在升天后的主的信息之间的差异。惟一一处显示先知们在做工的章节是使徒行传13章1—3节，在那里，他们传达了圣灵有关让保罗和巴拿巴传道的指示。但即便是这些指示，也没有说是以耶稣的名义发出的，而是来自圣灵的权柄。这种证据分量非常之轻，以至于只能向我们提供一些最为模糊不清的有关先知通常在教会环境中所做的工的指示。

第二，有关先知们可以自由地发明"耶稣的话语"这一假设，也意味着早期基督徒并不清楚耶稣的教导和他们自己的教导之间的区别。对这种观点，我们仍然没有确实的证据。荒谬的是，此类明显证据是来自保罗的作品，他是新约的作者，经常被指责为忽视耶稣的教导，而他自己不止一次地称，自己得到的上帝的恩赐比大部分与他同时代的人要大得多（哥林多前书14:18—19;哥林多后书12:1—10）。单单这两个事实就可以让他成为"耶稣的话语"的理想传播者，因此人们认为他的书信中充满了此类的话语，是由他自己在圣灵的影响下制造出来的，目的是为了向他的读者们提供建议。实际上，事实正好相反，例如在哥林多前书7章，保罗不遗余力地将他自己的观点与耶稣的教导区别开来。

第三，早期教会自由地编造耶稣话语这种假设另外一个问题是，它是一个带有自证性质的观点。先知们经常编造耶稣话语的惟一"证据"是福音书的传统起源于早期教会，而不是耶稣的传道这样一个观点：这是为福音书纯粹想像出来的一个假设情形，然后这个情形又被用来解释福音书的含义。在这个基础上，福音书被证明是早期教会想像的产品就没有什么可令人惊讶的了，因为就像那些19世纪自由派人士按照自己形象描写"耶稣的生平"一样，证据是被放入福音书中的，而不是作为调查研究之后的结果而出现的。

■ 佩林的第二个理由具有更加坚实的基础。他正确地断言,福音书的意图并不是要给人提供有关耶稣的历史性的或传记性的信息,而是为了启发读者。福音书的内容之所以这样存在,是因为这些内容在教会生活中具有特定的意图——在这个基础上,他认为福音书不太可能包含着对于耶稣真实形象的历史性回忆。这是又一个经常被宣告出来、但又没有什么证据予以支持的观点。传递必要的实际信息或者神学信息的故事或者教导完全没有理由一定要不符合历史,那样做太荒谬了。那种因为福音书及其内容与1世纪中期的生活相关而称它们并没有耶稣本人的那个时代的历史背景的论据,根本就不是一个有效的历史性的论据。

新约以外的耶稣话语

在各个时期,人们都提到了在新约中没有记载的有关耶稣的生平和教导的传统。除了约瑟夫和拉比的作品以外,在拉丁作家苏维托尼乌斯(Suetonius)和塔西佗的作品,以及《古兰经》中,耶稣也被提到过。早期的部分教会领袖保留了他们所说的原为耶稣所作的教导的部分片断。在新约的其他一些部分,也偶然提到了在福音书中没有出现的耶稣的话语(参见使徒行传20:35)。但是人们的注意力大部分集中在2世纪所写的,旨在讲述耶稣童年时代的事情的所谓“儿童福音书”(Infancy Gospel),以及以多马福音为典型代表的诺斯替福音书上。

在这些2世纪的资料来源中所保留的材料有着引人注目的不同特点。大部分材料,尤其在耶稣童年的故事中,明显是传奇性的,是被写来填补新约福音书所遗留下来的断层用的。这些假冒的耶稣童年福音书的很多故事非常不真实,也没有意义,一眼就能看出它们与新约中有关耶稣的记载特点完全不同。

但是在诸如腓力福音和多马福音之类的文献,或是在上埃及奥西瑞初斯(Oxyrhynchus)发现的各种纸草本中找到的有关耶稣话语集,也引起了其他一些问题。这些文献大部分是为各宗派的目的写



在拿哈马迪(Nag Hammadi)发现的科普特版多马福音的残片。

作的，它们中很多是发源于2世纪或者2世纪之后流行的各种诺斯替派团体。多马福音的现行版本似乎可以追溯到公元4世纪，它是为了支持教会中的一个秘密团体而编写的，几乎可以肯定这个团体

是一个诺斯替派的团体。这部福音书包括了完整的耶稣教导,并没有有关他的叙事,其中很多内容显然来自新约,但是表现形式带有诺斯替派的倾向,而其余内容可能直接来自其他诺斯替资料。

除了这些以外,还有其他一些内容似乎具有独立的起源。例如,多马福音中的基督的话第82节是这样说的:"耶稣说,'与我相近的就是与火相近,与我相离的就是与国度相离。'"奥利金(公元185—254年)也知道这一特定的话语,而且在其他早期基督徒作者的作品中,可能也提到过这句话。它显然具有在新约中属于耶稣所说的那一类话语所具有的特点,此外,它还带有亚兰语诗歌的格式,这又是在四部正典福音书中所记载的耶稣教导的一个经常出现的特点。有大量耶稣的教导散见在早期教会的文献之中。如果这些内容并不是教导什么特别的宗派的学说,而且它们与福音书中所记载的耶稣的教导总体是一致的,我们似乎就没有真正的理由来怀疑它们不是来自有关耶稣的真实传统的,如果就像我们所引用的例子一样,它们也具有闪族诗歌的格式的话,这便更进一步证明其原始的特点了。

此类的资料应该在新约之外予以保留这样一个事实,与我们对于福音书的写作所了解的情况是一致的。例如,约翰福音的作者提到很多他所知道的、有关耶稣生平和教导的记载,但是他选择在他的福音书中不使用这些记载(约翰福音20:30—31)。它们一定是存在于某些地方,有可能部分就存在于我们在这里提到的文献中。但是重要的是要注意,通过比较大量的有关耶稣的正典之外的传统,只有很小的一部分称得上是真实的。大部分材料作为认识耶稣的历史材料是没有价值的。它们的真正价值更多是在于,它们突出了保留在正典福音书本身中的那些资料的质量。

第十三章　扩展到更广泛的世界

在耶稣复活之后，他的门徒们面临着一些艰难选择。此前的两三年是他们生命中最为激动人心的时刻。他们被耶稣的教导吸引住了，耶稣的工作已经将上帝之国的确实到来显明出来，他们满怀期待地看着耶稣。然而随着耶稣被钉十字架，他们所盼望的一切似乎注定要失败了，甚至连复活也令他们感到害怕和幻灭。当他们意识到耶稣在肉身上已经不再与他们同在的时候，单单是要忘掉他或至少将那三年看作是一个短暂的插曲，回家去重操旧业，像没有跟随耶稣之前那样，他们一定已经压力重重。这样做的话，他们可能还能拥有对他的回忆，甚至还可能试着将他的部分教导在巴勒斯坦农村的当地会堂付诸实践——但是他们的生命将不再像以往一样由他主导了。

但是他们越思考这个问题，就越发现这样一个反应不可能是耶稣所期待的。耶稣在第一次遇到他们的时候，就要求他们全心全意地顺服他。他最后对他们讲的话也同样具有挑战性和不可妥协性："所以，你们要去使万民作我的门徒……并要在耶路撒冷、犹太全地，和撒玛利亚，直到地极，作我的见证"（马太福音 28:19；使徒行传 1:8）。

回到耶稣

耶稣从来没有过一个固定的身份。遇见他的人通常认为他是一个"拉比"，而且这样称呼他（例如，马太福音 26:25；马可福音 9:5；10:51；约翰福音 1:49；4:31），但从一开始，他们就认为他与众不同，他所传讲的信息也与众不同。当马可记载耶稣首次公开传道时，他写道："众人很希奇他的教训。因为他教训他们，正像有权柄的人，不像文士"（1:22）。

这并不是说耶稣的教导完全是新的、独特的。应该指出的是，耶

稣教导中几乎所有的内容在他之前都曾经被犹太的拉比讲解过。他和这些拉比的任务都是向他们自己那个时代的人解释希伯来圣经的重要性，所以他们讨论的题目是同样的，甚至偶尔会得出类似的结论，这并不奇怪。但让耶稣与众不同的——也是让他的门徒与犹太教从根本上被分离开来的——是他进行教导的那个大框架。因为在两个关键事情上，耶稣与他那个时代的其他宗教教师有着根本不同的立场。

遵守律法

律法，或者妥拉（旧约的前五部书）是犹太教的中心，因为严格遵行律法是敬虔的信徒们用以表明对上帝的顺服及对以色列之约忠诚的方式。如今的非犹太人常觉得难以理解耶稣时代律法对一个虔诚的犹太信徒那种近乎神秘的重要性。毫无疑问，这是为什么最近100年来最具有影响力的新教圣经学者们很容易将犹太信仰错误地理解为是一个苛刻的、不饶恕人的律法体系的部分原因。耶稣时代的犹太信徒一定对他们的信仰持有一种比更近代的基督徒所称呼他们为盲目的顺服更加积极的态度。但是无论他们的动机是什么，守律法及其规定一直是犹太教的主干，如果有人想要讨上帝喜悦，而又不遵守妥拉的详细规定，那简直是不可想像的。

当然，对于遵守律法的含义总是有多种理解方法，先知阿摩司，在耶稣时代700年以前，已经责备他的同时代人热心于繁琐的宗教仪式和礼仪规定，却忽略了妥拉中记载的那些重要的道德要求（阿摩司5:21—24）。同样的倾向在耶稣时代也表现了出来。他对于法利赛人的措词严厉的责备与阿摩司的责备没有什么不同："你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了！因为你们将薄荷、茴香、芹菜，献上十分之一，那律法上更重的事，就是公义、怜悯、信实，反倒不行了。这更重的是你们当行的，那也是不可不行的"（马太福音23:23）。这样的行为可能非常普遍，因为当有人问耶稣他的门徒们为什么不遵守律法的每个详细规定的时候，他向那些提问的人指出他们自己行为上的不一致，他们使用了律法的漏洞来逃避孝敬父母的责任，因为律法上要求他们将钱用在更为"敬虔的"事情上（马可福音1:7—13）。

这种双重标准的采用当然绝非只是犹太人独有的问题,将它称为犹太人的问题实际上是把耶稣的教导引入了原本不存在的种族维度。耶稣从来没有质疑过律法的合法性,也从来没有否认过律法是来自上帝的,尽管他的确认为随着他自己的到来,律法已经不再适切了(路加福音 16:16),不仅如此,在一系列引人注目的宣告当中,他将自己的教导与妥拉的教导相对比,将自己的权柄升高到超过传统的希伯来律法颁布者摩西的地位:“你们听见有(摩西)吩咐古人的话,说,不可杀人,又说,凡杀人的,难免受审判。只是我告诉你们……”(马太福音 5:21—22,27—28,31—47)。还有重要的一点就是,根据马可福音对耶稣被宗教权威人士审讯的记载,耶稣首先被指控犯有亵渎圣殿的罪(马可福音 14:57—59)。虽然这种指控落空了,但是从当权者的角度看,这种指控并非没有根据,这一点可以从耶稣在马太福音 12 章 6 节中所说的话中看出,“但我告诉你们,在这里有一人比殿更大。”

因此,耶稣很快被宗教机构定为非法就没有什么值得奇怪的了,尽管他似乎只是一位普通的拉比。有关律法和圣殿的根本性的教导击中了这些宗教机构最坚定持守的信条的基础。其他的拉比以前也问过棘手的问题,但是通常是在彬彬有礼的讨论的情况下谈论如何理解律法的问题。如果耶稣能够采用同样做法的话,有可能这个体系能更容易接受他。这个体系并非完全没有灵活性,它以前也经历了很多的变化,而且在耶稣时代之后还会经历很多其他的变化。但是耶稣首先是一位行动主义者,客观的学者式的争论并不是他的风格。

他的行为,与他的教导相比,就更加令宗教机构反感了。马可福音 2 章 23—28 节中提到了他和他的门徒们在经过麦地时掐了麦穗,这是一种被禁止的行为,因为这种行为被当时的律法专家视为做了收割的工作,因此违背了安息日不得做工这一条律法。耶稣为他无视律法辩护说,“安息日是为人设立的,人不是为安息日设立的。”在另外一个场合,他被问及为什么他的门徒们在饭前没有遵守洗手的规定,耶稣引用了更高的原则来驳斥这种批评说:“岂不晓得凡从外面进入的,不能污秽人……从人里面出来的,那才能污秽人,因为从

里面，就是从人心里发出恶念、苟合、偷盗、凶杀、奸淫、贪婪、邪恶、诡诈、淫荡、嫉妒、谤讟、骄傲、狂妄……”（马可福音 7:18—22）

耶稣不仅这样挑战律法的规定，而且他坚持将他的信息带给那些被认为是不洁净的人物。长大麻风的人、妓女、税吏（罗马人的同伙）以及其他人物，经常出现在福音书中，而且耶稣自己也被描绘成“贪食好酒的人，是税吏罪人的朋友”（马太福音 11:19）。耶稣没有与传统上保持敬虔的人做朋友，而是选择了那些因为没有遵守律法而被人瞧不起的人。实际上他是故意这样做的，他有一次提醒向他发问的人，“我来本不是召义人，乃是召罪人”（马可福音 2:17）。

福音书中有几个故事解释了为什么耶稣喜欢这样做。但是大概没有一个故事像法利赛人和税吏在圣殿中祷告那个比喻一样言简意赅地总结了他的态度。法利赛人为他的道德和信仰水平感到骄傲——而且这样祷告告诉上帝。而另外一边，税吏觉得他自己是如此不配与上帝讲话，他只能捶着胸说，“上帝啊，开恩可怜我这个罪人。”“但是，”耶稣说，“我告诉你们，这人回家去，比那人倒算为义了”，因为他认识到自己的罪，来到上帝面前的时候并没有带着什么伪装（路加福音 18:9—14）。法利赛人强调用忠心遵守律法的方式表达他们以约为重——还遵守律法之外更多的规定——但是他们仍然不能讨上帝的喜悦。虽然宗教机构非常关心那些能够用条例来衡量和管理的行为（宗教机构惯常如此），但是耶稣更关心的是一个人是什么，而不是他或她做什么。可能令人感到不解的是，耶稣并没有将行为看作是不重要的，但是他强调人们如何遵守律法取决于他们内心的本质，对于他而言，良善的秘密并不是在顺服律法中找到的，而是存在于人心转变之后的自发行为当中，“好树不能结坏果子，坏树不能结好果子”（马太福音 7:18）。

宗教与种族

耶稣与宗教机构的冲突还有另外一个原因。罗马帝国的许多人很崇拜旧约的道德观念，十条诫命中的原则以及妥拉的其他内容在很多诚实的罗马人和希腊人中间受到尊重。但是尊重律法并不等于讨上帝的喜悦，犹太教要求在外邦人被接纳作为上帝的子民之前，他

们一定要接受割礼并接受律法的各种具体规定。实际上也就是说，外邦人必须首先变成犹太人，方能被上帝接受：在犹太民族以外找不到救恩。这种对初信之人的严格规定并没有阻挡法利赛人和其他人在非犹太人中间的宣教工作。耶稣本人对于他们的热情也给予了赞扬（马太福音 23:15）。但是他显然并不同意这些人坚持的为了讨上帝喜悦，人们一定要接受所有妥拉的详细规定这种观点。

我们不太清楚耶稣本人参与向外邦人宣教的具体程度，他显然并没有有计划地努力来向他们传福音，尽管四部福音书都显示他无论什么时候遇见这样的人，都会接纳并尊重他们的信心。他很乐意地帮助一个罗马的百夫长，在这个过程中还说，“这么大的信心，就是在以色列中，我也没有遇见过”（马太福音 8:5—13）。还有一些事件表明了他对于巴勒斯坦社会的各种非犹太团体的接纳（马可福音 5:1—20；7:24—30），而他最为著名的一个比喻赞扬的也是一个撒玛利亚人的品德。撒玛利亚人可能是敬虔的犹太人最为瞧不起的民族（路加福音 10:25—37）。



耶稣时代罗马帝国的版图

根据这一点，一些福音书的读者会发现这与耶稣在马太福音 10 章 5—6 节中对门徒们讲的话有冲突，“外邦人的路，你们不要走。撒玛利亚人的城，你们不要进。宁可往以色列家迷失的羊那里去。”但

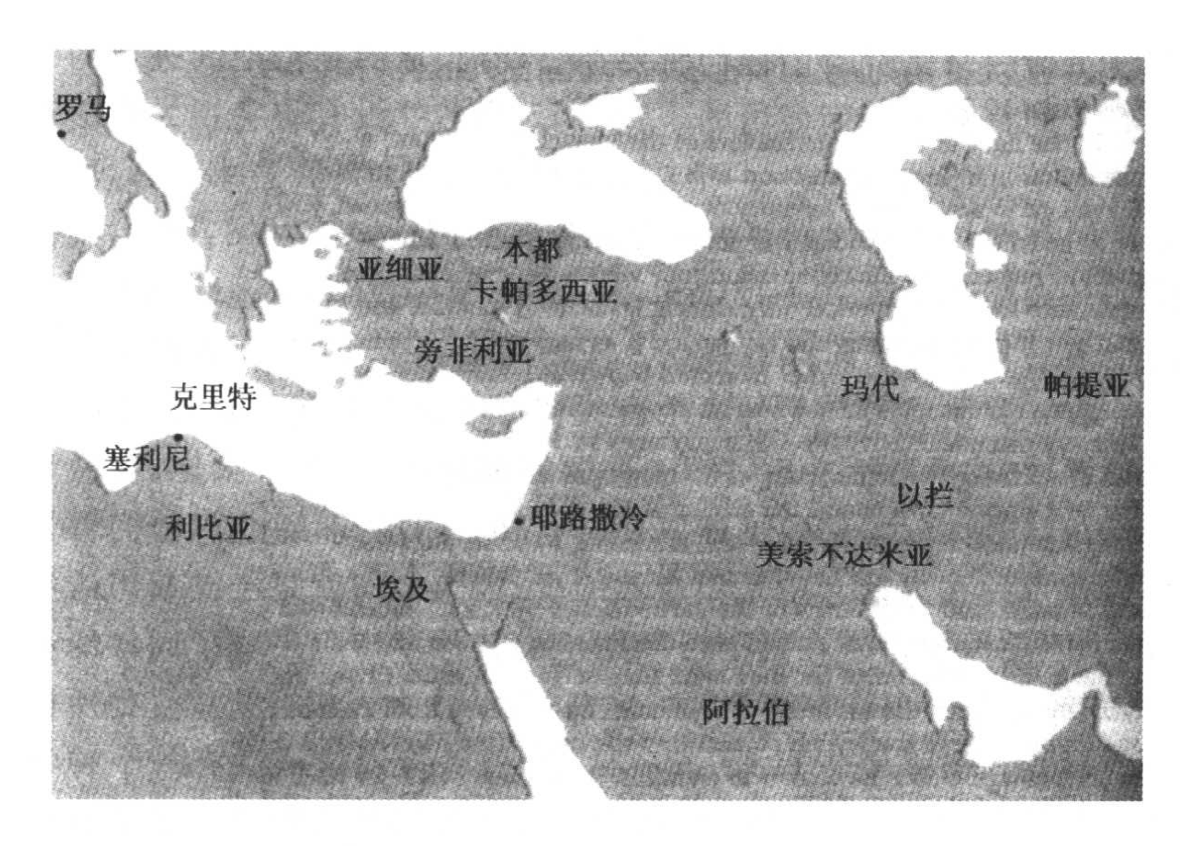
是这个命令只是针对门徒们将要在短期内、耶稣在世期间进行的一个有限的宣教旅行而做出的，马太本人当然并没有将它视为广泛适用的命令，因为它是惟一一个记录耶稣的大使命的福音书作者，耶稣告诉门徒们，“所以你们要去使万民作我的门徒……”(28:19)。其他诸如马太福音8章10—12节和21章43节等章节，以及路加福音中的很多章节表达了同样的观点。理解马太福音10章5节的命令的最佳方式就是将其与另外一个有关使命的命令放在一起看，根据路加福音，在耶稣复活之后，“……并要在耶路撒冷，犹太全地，和撒玛利亚，直到地极，作我的见证”(使徒行传1:8)。耶稣的门徒们首先将福音带到犹太社会中是很自然的事，因为他们就是巴勒斯坦的犹太人，但是保罗后来在远离巴勒斯坦的其他城市也采取了同样的策略，并经常在将福音带给外邦人之前，先给犹太人机会来接受他所传讲的福音。在罗马书11章13—24节，他坚持说这样做有一个神学基础在里面，即是因为古时候犹太人是上帝的律法的接受者而且是与上帝立约的民。

教会的诞生

在耶稣复活之后，当门徒们在耶路撒冷的家里聚集时，门徒们知道谈论改变世界比真正出去这样做容易。但是不久，发生了一件事，不仅改变了他们的想法，也给了他们勇气和力量，使得他们能够将他们的信仰与其他人分享，这在整个罗马帝国的领土上掀起了一股冲击波。

在耶稣被钉死50天之后，彼得发现自己站在耶路撒冷街道上，面对着一大批人，放胆宣告上帝的国已经到来，耶稣就是王和弥赛亚。当时，耶路撒冷充满了从罗马帝国各个地方来参加五旬节的朝圣者——当彼得对众人讲话的时候，他们不仅明白了他的信息，而且在彼得呼召他们作耶稣的门徒时，就有3,000人回应了他的呼召，宣称他们愿意按照上帝的国的价值观和标准生活(使徒行传2:14—47)。

到底是什么事情导致耶稣的这些门徒们生命发生如此大的变



那些在五旬节听彼得讲道的人来自很远的地方，证明当时犹太人散居在世界各地。

化？这个问题的答案包含在彼得讲道的开始部分。当他站起来对着众人宣讲的时候，他提醒他们有一节旧约经文，描述了一个新世纪的到来，那时上帝的灵将在人们的身上以一种令人激动的新方式做工。当希伯来的先知们展望未来的时候，他们中有些人已经意识到，除非人类和上帝之间建立一种新的关系，否则人类的这种困境是永远无法解决的，在这种新关系中，上帝不仅要求人们顺服，而且将赐给人们一种新的道德力量，使他们能够成为他们想要成为的样子（耶利米书 31:31—34）。在约珥书 2 章 28—32 节，这种新生命的力量与上帝的灵关联在一起。彼得在他的讲话中使用了这段话，并宣告说这段话现在已经在耶稣门徒们的经历中成为了现实。通过耶稣受死和复活，人人都可以与上帝享受一种崭新的个人关系。彼得愿意以他个人的经历来见证这一点。

对于彼得和其他人来说，那一天与往常没有什么不同。但是当他们面对耶稣留给他们的巨大而似乎是不可能完成的任务时，他们被那种忽然间降临在他们生命中的活泼的新生力量吓了一跳。这种

道德的、灵命中的力量,装备了这些门徒们,使得他们能够向人见证他们的新信仰——一种将使他们变得像耶稣一样的力量。我们很难用语言来确切地形容他们所经历的改变,但是他们将其确定为圣灵的力量。这件事发生之后,他们对于耶稣的那种犹犹豫豫、不太肯定的信靠明显地变成了确实的信靠,从那时起,他们就不再怀疑上帝给前代人的那些应许已经在他们自己的生命当中确实地实现了。教会即将诞生。不仅如此,他们自己也正在经历重生,因为除了彼得发现自己被赐予了大能,得以带着能力对耶路撒冷的众人宣讲福音以外,他和其他人还发现他们现在有能力奉耶稣的名行神迹。即使他们还存有些许残留的疑虑,这种充满他们的能力十分巨大,以至于他们根本不再需要任何论据来说服自己耶稣仍然活着,并且以一种独一无二的方式在他们的生命中做工。

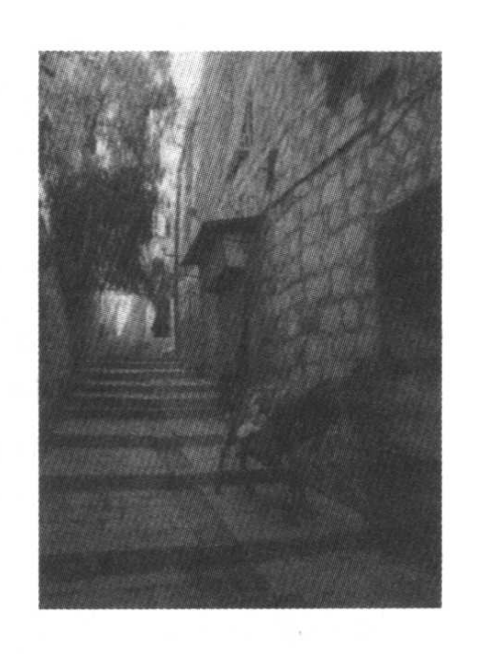
由于这一切,门徒们和初信的人们完全沉浸在对复活的主耶稣的爱和服侍主的热情之中,忘记了日常生活的那种无聊。基督徒们"都恒心遵守使徒的教训,彼此交接、擘饼、祈祷"(使徒行传 2:42)。作为按照耶稣所要求的方式生活的第一步,他们甚至将自己的财产卖掉,将钱放在一起。挣钱已经不再是生命中最重要的事情:惟一真正要紧的事情是服侍上帝,并将他们生命改变的信息传递给他人。

教会的成长

在耶路撒冷早期的那些日子里,早期教会的那种开放的友谊和简单的生活方式看起来像一个新时代的黎明。但是不久,有些比较复杂的问题提醒彼得和其他使徒们,上帝的国并没有以完全成就的形式到来。他们新建立的这个互相接纳、互相分享的团体本身就是一个新社会开始的明证,但是随着时间的流逝,在耶稣的教导中占有重要位置的有关现在和未来的关系问题给萌芽期的基督教会成长中的生命带来了令人烦恼的问题。耶稣在世期间,他所建立的新弥赛亚运动主要针对的是巴勒斯坦犹太教内的一个当地教派。所有的门徒都是犹太人,尽管耶稣信息的逻辑和他自己实践的例子都清楚地表明外邦人并没有被排除在外,这个问题并无大碍。耶稣所遇到的

那些外邦人是些离群索居的个别人，数量很少，而且无论如何，他们中的很多人都是敬畏上帝的人，或者是皈依犹太教的人，因此并不是完全在传统犹太信仰的范围之外（马可福音 7:24—30；路加福音 7:1—10）。

但是不久，教会就被迫开始将更多的注意力放在处理信耶稣的犹太信徒和外邦信徒之间的关系问题上。尽管他们当时并没有意识到这个问题，但是在使徒行传开头部分记载五旬节发生的事件中已在不止一个层面上触及了它。因为，当彼得站出来向耶路撒冷的众人解释福音的时候，他面对的听众来自世界各地，“有虔诚的犹太人，从天下各国来”（使徒行传 2:5）。很自然地，他们都是对犹太教感兴趣，不然的话，他们不会为了参加一个宗教节日而长途跋涉到耶路撒冷。但是他们中间并非所有的外邦人都是能够接受全部律法，甚至那些来自罗马帝国各地犹太家庭的人与那些生长在巴勒斯坦本地的人也一定有相当不同的背景和观点。听彼得演讲的那些人中，大部分可能是讲希腊语的犹太人，他们为了这个重大的宗教节日前来耶路撒冷朝圣。尽管他们的家都非常远，但是这些流散的犹太人总是对耶路撒冷和圣殿怀有深深的敬意。这是他们信仰的中心，就如同它是那些住得更近一些的犹太同胞的中心一样。彼得和其他门徒毫无疑问认为耶稣的福音应该与这些人分享。实际上，他们之间有很多共同的地方。门徒们本身一直定期参加会堂的敬拜活动。他们也遵守特别的节日，偶尔人们还发现他们在圣殿区域内进行教导（使徒行传 3:1—26）。这是耶稣自己都无法不顾及后果而去做的事情。尽管彼得和约翰后来还是被逮捕了，并在宗教当权者的面前被控告，但是他们很快就被释放了。当权者对他们的惟一禁止是，“总不可奉耶稣的名讲论教训人”（使徒行传 4:18）。除去他们对耶稣的古怪的信仰，他们的行为对于犹太当权者而

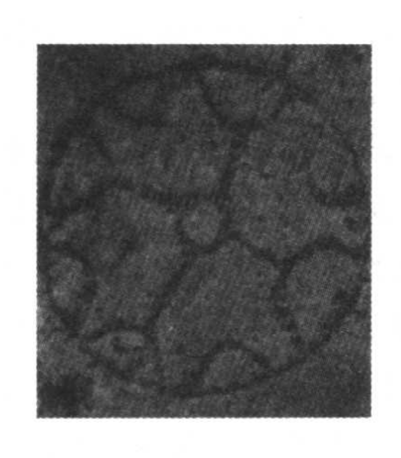


一条很典型的古代耶路撒冷的街道。

言，从总体上还是可以接受的。

冲突的开始

此后不久，情况发生了变化，变化始于一些讲希腊语的犹太人（“希腊化犹太人”）和其他以希伯来文或亚兰语为主要语言的人（希伯来人）之间发生的争论。他们可能都是在五旬节这一天信了主，有些“讲希腊语的犹太人”基督徒可能是从罗马帝国其他地区到耶路撒冷来的旅行者（使徒行传 6:1）——尽管在巴勒斯坦的很多犹太人也讲希腊语，一些可能是巴勒斯坦当地的居民。那些主要语言为希腊语的人认为他们在教会中的供给分配上受到了不公平的待遇，由于他们的怨言，教会选出了 7 个人管理这些希腊化基督徒的需要，而使徒们则专心管理更加保守的希伯来基督徒的供给。尽管被提名的人大部分不怎么出名，但是其中的一个——司提反很快显示出不仅在神学辩论上很有恩赐，而且在管理供给方面同样有恩赐（使徒行传 6:2—6）。



在现在土耳其迪迪马（Didyma）的希腊阿波罗神庙台阶上刻着的基督教符号。

根据使徒行传的记载，事情始于耶路撒冷“自由人会堂”（Synagogue of the Freedman）中的一场辩论。我们不太清楚这些“自由人”是什么人，但我们可以合理地猜测，这些人可能是来自罗马帝国其他地区的人。他们从某种形式的奴隶身份被释放出来，然后在耶路撒冷建立了自己的会堂。使徒行传说这个会堂的会众“有古利奈，亚历山大的犹太人”。他们在与司提反的辩论中站在来自“基利家，亚细亚”的那些人一边。司提反本人可能是这个会堂的成员之一。毫无疑问，他以为通过与会堂中的其他成员分享对于经文的新理解，他能够影响这些人，使他们认识到耶稣就是那位应许中的弥赛亚。但是事情并没有这样发展。司提反并没有说服这些讲希腊语的同胞相信基督教的真理。他所尽力做的反而让他们认为他是

个异端分子。很快他就发现自己站在了在公会面前,受到控告。

使徒行传的记载告诉我们,为了能够提出有效的指控,控告司提反的人不得不编造谎话:“这个人说话不住地糟践圣所和律法。我们曾听见他说:这拿撒勒人耶稣,要毁坏此地,也要改变摩西所交给我们的规条”(使徒行传 6:13—14)。这个控告听起来很耳熟,因为根据马可福音 14 章 57—59 节,当初耶稣接受审判的时候,他也被指控犯有同样的罪行。但是在耶稣的案子上,作假见证的人未能达成一致。因此还要找一些其他的指控来定耶稣的罪。而在司提反的案子中,他自己说了很多的话,以至于他自己的辩论倒被用作为罪证。

在司提反面对公会所作的长篇辩论中,他不仅承认见证人针对他所做出的模糊的指控是真实的,而且他继续就争议的话题谈论他自己的具体观点(使徒行传 7:1—53)。他辩论说,如果认真研究一下以色列的历史,就会认为圣殿根本就不应该存在。为了说明他的观点,他引用并提及了大量的希伯来经文。他指出了摩西是如何接受了上帝的指示,建造了一个简单的帐幕,来作为在旷野中敬拜上帝的地方。而这种帐幕在摩西时代之后仍然用了很长时间。在所罗门王登基之后,情况开始发生变化,当时所罗门王的财富日益增加,在世界上的政治地位也在提升。这使得他想到了要在耶路撒冷建立一处中心圣殿(列王纪上 5:4—5)。旧约圣经认为所罗门的建殿行为受到了上帝的准许,尽管为了保证圣殿的持续存在上帝要求人们遵守很严格的诫命律例(列王纪上 9:1—9)。但是司提反引用以赛亚书 66 章 1—2 节的经文,论证说圣殿的存在从一开始就是个错误,其原因是“其实至高者并不住人手所造的”(使徒行传 7:48)。然后他继续指责宗教领袖们完全不遵守那些他们承诺要遵守的律法(使徒行传 7:53)。

显而易见,这些言论对于众人而言无法接受。当司提反说出众人认为是最后的亵渎的话,“我看见天开了,人子站在上帝的右边”时,一点也不奇怪众人会把他推到城外,用石头将他打死(使徒行传 7:56—60)。

司提反的言论在新约中几乎是独一无二的。除了希伯来书以外,新约中没有其他人或者其他书对于圣殿和圣殿中的敬拜讲过这

么多话。但是在新约以外,有证据显示有其他人对于圣殿中进行的服侍也持反对意见。在更晚些时候,巴拿巴的书信对于圣殿也采用了非常接近的激进立场,而且其中强烈的反犹太人情绪很可能是由于司提反的故事引起的(这种影响不可能反过来,因为巴拿巴的书信是直到2世纪早期才写成的)。

但是有些学者认为,司提反的思想可能是受到了与他同时代的巴勒斯坦的两个宗教团体的影响,这两个团体拒绝接受耶路撒冷的圣殿。这就是写过死海古卷的库姆兰人,以及撒玛利亚人。尽管他们出于不同的原因都不参与圣殿的敬拜,他们也并不赞成司提反的信念。

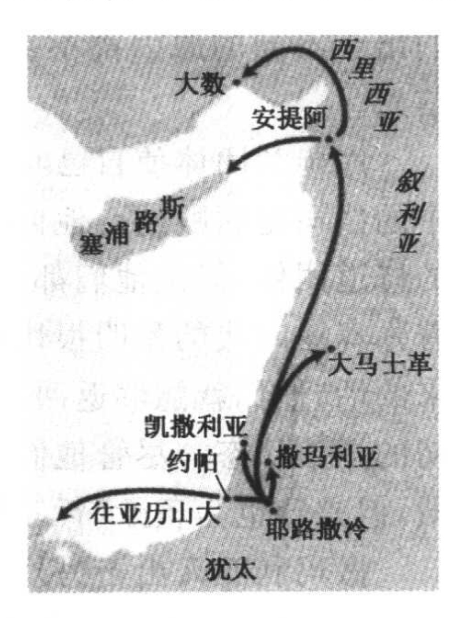
库姆兰团体使自己与耶路撒冷隔离开来。他们认为圣殿以及其中的祭司是腐败的。他们离开耶路撒冷,在死海的岸边建立了自己的修道团体,但是他们都热切地相信这种状态只是暂时的:他们期待着弥赛亚时代的黎明很快就会来到,而且他们相信,如果这个时代到来的话,他们就能够返回耶路撒冷,将圣殿以及其中的敬拜恢复到起初的圣洁状态。尽管他们并不像司提反一样蔑视作为一个机构的圣殿,但是却也为圣殿"暂时的腐败"感到悲痛。

撒玛利亚人出于另外一个原因也不能在耶路撒冷的圣殿进行敬拜活动,这是因为他们在犹太教的文化中被视为变节。他们在基利心山上有自己的圣殿,也有自己的经文,他们的经文比犹太人经文短得多。在库姆兰人、撒玛利亚人以及司提反的思想之间,显然有相互联系的地方。司提反解释旧约圣经的方式也与另外这两个教派相似。但是我们假设司提反曾经是这两个教派中任何一个的成员,却是有问题的。倘若如此,首先我们很难理解为什么他会在耶路撒冷,他又是如何到耶路撒冷的。更有可能的情况是,司提反从旧约中领会的对于圣殿的认识,是由于五旬节以及随后发生的事情而自发形成的。通过圣灵在教会中的同在以及圣灵的能力,基督徒们认为他们现在与上帝有了直接的接触,这是他们认为圣殿变得多余的主要原因。圣殿充其量是一个间接敬拜上帝的方式。一旦人们可以直接亲近上帝,那么圣殿及其仪式对于那些跟随耶稣的人来说,就变成了不必要的累赘。

在路加的叙述中，司提反之死的故事作为早期教会生活的关键事件之一发挥重要作用，反映出教会及其发展并不仅仅局限于耶路撒冷，或者巴勒斯坦，而是最终遍及罗马帝国全境的。

越过耶路撒冷

司提反之死的直接后果之一是，在耶路撒冷出现了大范围的对基督徒的逼迫。并没有证据表明大部分的基督徒对圣殿持有与司提反同样的激进态度，但是人们不可避免地认为，即使不是所有的基督徒都与他持有同样观点，至少大部分都同意他。我们完全可以预料到，宗教机构会抵制这种教导。因为司提反触动了他们的权力基础的核心。但是此后发生的逼迫造成了相反的果效，它导致了基督徒从耶路撒冷四散出去，尤其是那些被视为最具自由倾向的基督徒。凯撒利亚、安提阿和大马士革——更不用提那些作为说希腊语基督徒家乡的更遥远的城市——它们都见证了这些人员的大量涌入。他们非但没有成为基督教难民，反而成了首批基督教传道者。这绝不是他们的对手的意图。但是在耶路撒冷对教会的逼迫，只能是鼓励了教会向国土的其他部分扩散。



早期教会的扩展。

也并不是所有的基督徒都觉得应该离开耶路撒冷。使徒行传的叙事提出，即使面对着这样厉害的逼迫，那些继续忠诚地遵守传统宗教习俗的人还是留了下来。路加提到名字的仅仅是使徒们，但是确实也有其他人留了下来。所有这些人的特点都是他们持守着犹太信仰，而又在这种信仰中融入了他们对耶稣为弥赛亚的相信。这显然意味着耶路撒冷的教会变得更加保守和犹太化。而在这之后，这些犹太化的形式也就被排除，消失不见了。

但是使徒行传对于这个时期的耶路撒冷教会几乎没有提及。相

反，它的重点转向了描述巴勒斯坦其他地方基督教领袖的功业。

进入犹太和撒玛利亚

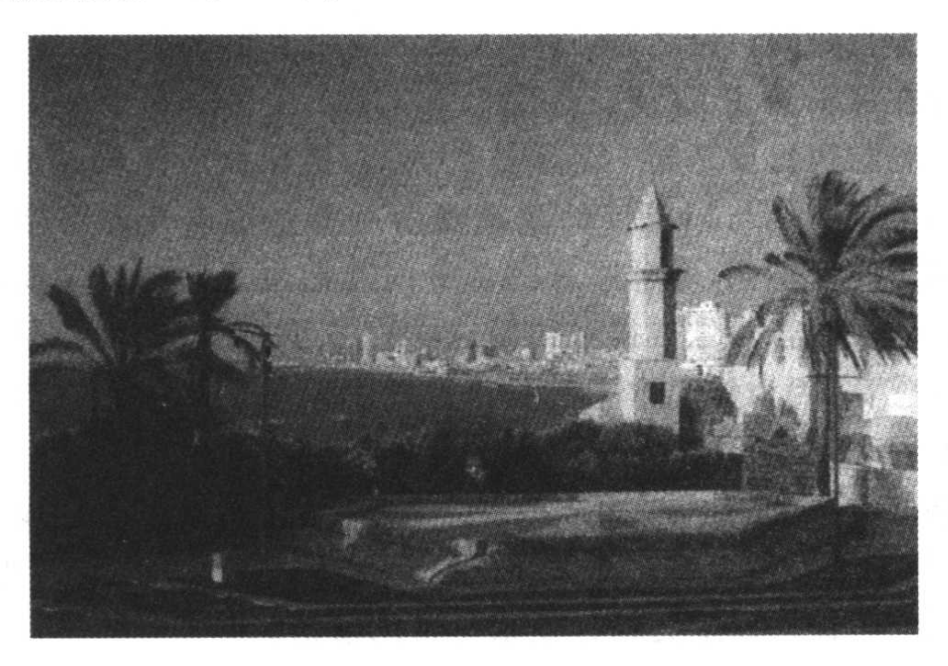
腓利是使徒行传中被特别提及的一位讲希腊语的基督徒领袖，在使徒行传中被挑选出来做了特别的描述。毫无疑问，他是很多领袖中的一个典型。我们对于他知之甚少，但是他显然在与人传讲基督的福音方面非常成功，尤其在像凯撒利亚这样希腊化的城市中。数年之后，他和他的女儿们已经成为那里一个兴旺的基督教团体的领导人物（使徒行传 21:8—9）。而在定居凯撒利亚之前，他在撒玛利亚人中间也进行了一次成功的传道。从这个时期，路加将腓利如何遇见了一个非洲人，一个以前可能是信奉犹太教的埃塞俄比亚的官，并给他施洗的故事收入福音书中，这个人在从耶路撒冷的圣殿回家的途中在旷野中被腓利遇见了。他们对有关希伯来圣经经文的意思进行了长时间讨论之后，这个人表示他相信耶稣就是弥赛亚，然后当时就在那里受洗了（使徒行传 8:26—40）。

腓利与司提反是同一个团体的成员，被任命来管理对希腊化基督徒的供应。他与司提反的联系密切可能是他离开耶路撒冷的原因。但是此后不久，耶稣原来的部分门徒们也开始在巴勒斯坦的乡村旅行传讲福音。像彼得和约翰这样的人可能对耶路撒冷从来就没有家的感觉，因为他们本人都是来自巴勒斯坦的乡村。城市的文化对于他们来说是陌生的。不仅如此，尽管耶稣一生中的确好几次造访耶路撒冷，但是他做工的中心并不在那些在传统上很敬虔的人中间，而是在巴勒斯坦农村地区那些位于社会边缘的“乡下人”中间，因此留下的门徒们以他为榜样是很正常的事情。

路加讲述了彼得和约翰看望了由于腓利的传道而信了耶稣的撒玛利亚人（使徒行传 8:14—17），无论他们的初衷是否作为正式的代表为检查腓利的工作而来，他们还是公开对腓利的工作表示了认可。他们不仅认为他的撒玛利亚新信徒是真的信主了，而且他们本人也参与了在撒玛利亚人中间的教导工作（使徒行传 8:25）。不久之后，彼得参与了在巴勒斯坦农村的广大地区巡回传道的工作，他到了吕大、约帕甚至凯撒利亚（使徒行传 9:32—10:48）。

拓展疆域

正是在旅行传道的过程中，彼得开始确信非犹太人对于基督教会未来的重要性。当然，也许他本人在信仰方面从来不像那些留在耶路撒冷的部分教会成员一样是非常保守和传统的那种人。他自己准备将福音带到巴勒斯坦的那些更为希腊化的地区就证明了这一点。在这次旅行中，还有一点很重要，“此后彼得在约帕一个硝皮匠西门的家里，住了多日”（使徒行传 9:43）——这可是严格正统的犹太人绝对不会做的事情，因为硝皮匠通常在宗教习俗上被认为是不洁净的，他会经常接触死动物的皮（《密什拿》，*Kelia* 26.1—9）。但是在这件事情上，彼得只不过是学习耶稣本人的榜样，耶稣从不花费很多时间考虑这种禁忌，而且不担心与犹太社会各种边缘人群交往过密（路加福音 15:1—2）。



约帕（Joppa），现在的押法（Jaffa），是彼得对向非犹太人传福音的态度发生重大转变的地方。

彼得在与这个人同住的时候，经历了一个改变他生命的事件。在梦中他看见一块大布，“里面有地上各样四足的走兽和昆虫，并天上的飞鸟”，按照旧约中有关食物的标准，它们都是不洁净的（使徒行传 10:1—23）。当有个声音告诉他去吃这些动物的时候，他的信仰

直觉告诉他不能这样做——直到他听到那个声音(他当时已经认出那是上帝的声音)责备他,对他说,“上帝所洁净的,你不可当作俗物”(使徒行传 10:9—16)。尽管在司提反死后,在耶路撒冷的紧张气氛中,彼得采用了随从当地普遍习俗的权宜之计,但这是彼得从耶稣本人那里所听到的有关教导的另一个功课(马可福音 7:14—23)。他所要面对的是比有关食物的辩论更为巨大的任务,此后发生的事情最终对于他生命中余下时间的工作产生了深远的影响。

彼得刚刚从他的梦中醒来不久,信使就到了他房门口,要求彼得与他一同前去见他们的主人哥尼流(使徒行传 10:17—22)。这个人是凯撒利亚的一个罗马的百夫长。凯撒利亚是罗马的要塞城镇之一,而且是罗马巡抚的总部。彼得已经意识到了前往那里的严肃含义,无论是在政治上还是在信仰上。但是在见到了异象之后,他几乎没有选择的余地。因此他不但去见了哥尼流,而且进入他的家,接受了罗马人的招待——这些对于耶路撒冷的基督徒而言是不可想像的。不仅如此,当彼得对哥尼流以及亲属密友讲述他们的灵魂归属非常重要,不能忽视的时候,他们不仅听懂了他讲的话,而且对他的福音表现出热烈的回应。当他们像使徒们在五旬节所做的那样,开始用方言讲话时,彼得知道他不能否定他们的确已经信靠基督了。结果,他们接受了洗礼,并加入了教会的团体,而且——就好像要突出他自己对于他们的承认一样——彼得在他们的家中又多停留了几日,毫无疑问是对他们的新信仰进行进一步的指导(使徒行传 10:24—28)。

这件事对于彼得来说是个转折点。在他回到耶路撒冷的时候,保守派的基督徒一点也不高兴。尽管他本人对这件事的叙述让他们颇受上帝大能的鼓舞,但是使徒行传的其余部分显示出这一事件对于彼得和耶路撒冷教会之间的关系产生了深远的影响(使徒行传 11:1—3)。彼得将再也不能作耶路撒冷教会的领袖了,不久之后,耶稣的兄弟雅各取代了他的位置,而这个雅各甚至不是耶稣原来的十二个使徒之一。此外,在彼得旅行到凯撒利亚之后不久,当时巴勒斯坦的统治者希律亚基帕一世,对耶路撒冷的基督徒开始了正式的逼迫。由于这次逼迫,约翰的兄弟雅各,为主殉道,彼得自己也被下在

监里(使徒行传 12:1—5)。彼得愿意将基督的福音带给外邦人这一做法可能让亚基帕获得了期盼已久的机会,以便从宗教机构那里为他逼迫教会的行为获得支持。如果是这样的话,这可能是另外一个原因,能够解释为什么彼得很快在那些想要维持传统犹太盟友的基督徒中间失去了重要地位。

对于这个时期之后的彼得的工作我们知之甚少,但是我们已经有证据不仅将他与巴勒斯坦的犹太教会联系在一起,也与后来很快在罗马帝国境内各地出现的外邦人教会联系在一起。保罗向我们提供了一次彼得旅行到叙利亚的安提阿的记载(加拉太书 2:11—14)。此外,他似乎与位于希腊的哥林多教会也有某种联系(哥林多前书 1—4)。他进行了大量的旅行,通常由他的妻子陪伴(哥林多前书9:5)。根据可靠的传统记载,他与罗马的教会有着很密切的联系,正是在那里,公元 64 年尼禄皇帝对基督徒进行逼迫期间,他被判处了死刑。



五 旬 节

关于门徒们在五旬节的经历的确切性质,我们已经讨论了很多。有时候有人认为,此事从来没有发生过,使徒行传 2 章记载的整个故事是路加故意写的,只是为了讲述某种神学教训,而不是报告一件真实发生的事情。与这种观点一致的一个典型的解释,是为这段记载寻找一个背景,事实上五旬节在传统上是与上帝在西奈山向以色列民颁布旧约律法联系在一起的。根据 2 世纪的拉比约翰拿(Johanan)的说法,上帝在颁布律法时的一个声音,分成了七个声音,这七个声音使用了 70 种语言讲话,再加上在西奈山上和五旬节都出现了风和火,这就足以解释路加所使用的独特语言了。

这种解释在今天看来,比在 19 世纪或者 20 世纪更加不合理。在 19 世纪和 20 世纪,启蒙运动的理性主义—唯物主义的世界观仍

然占据主导地位，认为世界上根本没有属灵经历这种事情。因此类似讲方言、异象或者其他神秘显现之类的现象，只能将其归纳为心理学或人类学的范畴来进行解释。但是即便从这段记载本身而言，我们仍然可以质疑使徒行传的叙事是否注解了传统的犹太信仰。因为我们根本没有证据证明 2 世纪以前，拉比曾经将西奈山与五旬节联系在一起，这种联系是在路加所提及的那个特定的五旬节后很久之后才发生的，实际上是路加生后很久的事。这段记载表现了在那种情况下，门徒们可能会做出的反应。在此前的逾越节发生了意想不到的事情之后，由于害怕接下来可能发生的事情，门徒们会像路加所描写的那样聚集在一起是非常可信的。当时他们不太可能想像得到实际发生的事，他们有可能天真地认为，在耶稣受死和复活之后，除了世界末日之外不会再有什么。如果真是这样的话，他们对所发生的事情当然会感到惊讶。因为耶稣提到的新世纪的确已经开始降临了，但是并不是按照他们所想像的方式，尽管彼得后来将它与先知约珥所预言的在"末后的日子"要发生的事联系了起来（使徒行传 2:17—21）。

像所有神秘事件一样，他们的经历很难进行清楚的界定。它当然具有异象所具有的某些共同特点，因为门徒们看到"又有舌头如火焰显现出来"（但是并不是火），并且听到"从天上有响声下来，好像一阵大风吹过"（但是并不是风）。但是这种经历的结果，别人是很容易看得到的："他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才，说起别国的话来"（使徒行传 2:2—4）。对这一经历最为自然的理解就是，他们是在讲方言，或者像有时候称呼的那样，讲"glossolalia"。这种现象在新约的其他部分也提到过，作为圣灵的一种恩赐（哥林多前书 12:10;14:5—25），人们普遍知道这种恩赐，而且在今天，很多教会仍然运用这种恩赐。通常认为，这种讲方言并不是说话的人在讲他自己并不知晓的一种外语，而是一种狂喜的语言，与实际的语言在形式和内容上都是非常不同的。保罗当然是认识到了这种差异，因为他将日常使用的语言与讲方言进行了对比，把讲方言称为"天使的话语"（哥林多前书 13:1）。

有些人仍然争辩说，五旬节的经历并不是讲方言，而是讲外语。

如果事情真是这样的话，我们很难理解为什么那些听到他们讲话的人会认为门徒们是喝醉了(使徒行传 2:13)，而其他人清楚地听到了上帝在用他们能够理解的方式对他们说话。毫无疑问，对这一问题的解释在于，路加所记载的这些事情是他从那些亲身经历的人那里知道的，那些人由于所听到的信息，生命发生了变化。无论使徒们使用了哪种受到灵感的话语，那些在场的人被门徒们所说的圣灵的能力抓住了，他们听到的信息非常清楚，就好像这些信息是用他们日常使用的语言表达的一样。

司提反的言论

司提反在公会面前的言论(使徒行传 7:1—53)，是新约中所记载的最长的言论之一。乍一看上去，那似乎不像是针对他的指控所做出的回应。由于这个原因，有些人认为，使徒行传 7 章所包含的内容是使徒行传的作者自由创作出来的，是为了从神学上解释为什么讲希腊语的基督徒开始从耶路撒冷离开、不再像以往那样忠于犹太教。这个问题当然不仅仅局限在司提反的故事上：它与使徒行传后面章节中所记载的、由彼得、保罗以及其他人所发表的言论都有关系。这些言论是否基于传递给使徒行传作者的那些信息逐字逐句的记载？或者他是否参照了诸如约瑟夫之类的作家的范例？约瑟夫似乎喜欢将言论加入他所描绘的人物的口中。有几点我们需要指出：

- 显然，使徒行传中的言论没有一篇是逐字逐句的记载。它们都太短了，而且无论如何，古时候的人并没有像今天这样沉迷于精确引用别人的话。这一点从新约作者们引用旧约经文的方式就可以很容易地看出来。尽管对于他们而言，旧约经文具有最高的权威，但是他们还是经常从不知名的版本中引用，而且还是从记忆中提出来的，因此常常导致不准确。在司提反受审的案子上，不可能有人详细记载下当时确实讲过的话。因为这段叙事给人的印象是整个事情的发生非常紧急。
- 同时我们还应该记住，并不是所有的历史学家都像约瑟夫一样。

像修昔底德那样的作者才更好地代表了希腊历史著述的传统。他也认为，在他的叙事作品中包含的言论描述能帮助他突出重要的观点，但是他并没有编造此类言论的习惯，就像他在《伯罗奔尼撒战争史》(1.22.1)开头部分解释的那样："……有些言论是我听到的，其他一些言论我则有不同的来源；无论怎样，把得到的言论一字不漏地保存在记忆中是困难的，因此我的习惯是，让发表讲话的人按照我的观点在那种场合讲他们应该讲的话，当然要尽可能贴近他们实际言论的总体意思。"



修昔底德(公元前460—前400年)

- 从更广泛的基础上讲，使徒行传看上去与修昔底德的模式是一样的，而并没有遵从像约瑟夫这样的作者的传统。尽管早期基督教的故事无疑是具有选择性的，但是当它与其他来源的外部证据进行对比检验的时候，总体上还是值得信任的。
- 使徒行传的所有言论至少看上去是真实的。在主题、语言以及风格上，它们各不相同，与言论发表者相适应。当然，就司提反的言论而言，其内容与当时所描述的场景非常相配。无论哪种持不同观点的人，在面对生死攸关的审讯时，他们经常选择的不是为自

己辩护，而是为他们所持有的观点辩护，司提反正是这么做的。毫无疑问在审讯之前，他像这样在会堂中辩论已经很多次了，其他人在后来的很多场合中也会重复同样的论点。他的言论在某种程度上是对其信仰的承认。我们完全可以想像，他决心利用他最后一次机会，在最高宗教权威面前发表言论，来阐明他的观点。在这一方面，这篇言论与约瑟夫笔下的人物所发表的那些冗长的、不相关的言论是非常不同的。

司提反之死

司提反受审判受死的方式，给我们提出了与前面我们讨论耶稣的定罪和被钉死是同样的问题。的确，从路加描写的方式来看，似乎有可能他有意在这两者之间建立某种联系，可能是为了提醒读者，无论耶稣的门徒们获得怎样的毋庸置疑的成功，但是他们在宗教机构的手中还是会受到与耶稣所经历的一样的排斥。但是不管在故事的背后有着什么样的文学主题，同样的潜在历史问题还是冒了出来，也就是，公会是否有权力像路加所描写的那样，将司提反处死。在那个时候，犹太还是罗马的一个省份。在罗马的省里，即使是被定死罪的罪犯，处死的权力仍然是保留在罗马巡抚的手中，别人没有这个权力。这一点在福音书中记载的有关耶稣受审判的故事中表现得非常清楚。根据约翰福音18章31节，与司提反之死有牵连的同一批宗教领袖此前被迫向彼拉多说"我们没有杀人的权柄"。

然而事情并不全然如此，因为似乎有一种情况，使得公会可以执行死刑而不需要上诉到罗马当权者那里。这就是如果有人冒犯了耶路撒冷圣殿的圣洁，约瑟夫记载说，任何人，甚至是罗马人，如果不合法地进入圣殿，都可以按照公会的命令被处死(《犹太战记》6.2.4)。但是这完全是一个特殊的安排，只能显示出宗教法庭的弱势地位。因为如果它已经有了对这种案件的司法管辖权的话，它就不需要这种特别的权力下放了。

而就司提反的讲话，有可能是被视为以某种形式冒犯了圣殿和

圣殿的利益，尽管他的死更有可能不是一个正式裁决的结果，而是一群暴徒的私刑。使徒行传 7 章 54—60 节并没有提及公会做出了任何法律判决，而是控告他的人在愤怒之中自发地将他用石头打死了。这种行为还有另外一个相同的例子，就是公元 62 年，耶路撒冷的雅各被用同样的方式处死。

加利利的教会

耶稣除了偶尔造访耶路撒冷以外，几乎全部的时间都是在加利利度过的。他的信徒们大部分也住在那里，根据福音书的记载，有好几千人——然而在新约的其余部分，加利利几乎没有再被提到过。使徒行传单单记载了耶稣的门徒们在耶路撒冷以及罗马帝国的外邦人城市中的故事，而新约书信大部分与这些背景有关，并没有一封书信清楚地与加利利的信徒团体联系在一起。

我们不难看出出现这种情况的原因。路加是惟一一位描述了教会历史的新约作者，而且他本人是外邦人，这就使得他的主要兴趣——以及他的读者们的兴趣——放在了保罗和其他像他这样的人大力地在希腊化人口聚集的主要城市宣教的工作上。对于这些人来说，巴勒斯坦是一个几乎不为人知的罗马帝国的边缘村落，诸如加利利和犹太之间的内在差异，对于几乎不知道其位置的外邦人而言是不太重要的。在路加的福音书中，他没有像其他福音书作者那样将两地区的差别描写出来。在使徒行传中，他惟一描写到的差别是犹太基督徒和外邦基督徒之间的差别。巴勒斯坦本地人就不这样看这个问题。犹太地的人根本不喜欢加利利人，因为他们太容易受外邦人的影响了。耶稣来自加利利这一事实，对很多人来说也是一个不理会他的好借口(约翰福音 1:46)。

尽管在加利利的那些耶稣的信徒们常常被外邦基督徒所忽略，又被那些来自耶路撒冷的基督徒瞧不起，但是我们有理由认为，他们是一定会继续兴旺的。耶稣所传讲的信息是如此受到欢迎，它是不会在一夜之间消失的，尤其在农村地区。但是在加利利的这些信徒们结果如何呢？有些人认为他们仅仅是分散了，最后完全消失了，还

有一些当然是陪着耶稣到了耶路撒冷，至死相信耶稣将建立一个新民族主义的政府，最终将推翻罗马人的统治。加略人犹大似乎就是这么认为的。当耶稣明显是在失败中被钉死之后，这些人可能回到家乡，寻找另外的领袖去了。并不是所有耶稣的信徒们都跟随他去了耶路撒冷，也并非所有的信徒们都对他的福音持有特殊的政治观点。其余的这些人有可能继续进行耶稣在加利利起头的那些工作，但可能只是继续发展他们自己的团体，而不管在耶路撒冷发生的事情。有一些迹象支持了这样一种观点：

- 加利利一直与耶路撒冷非常不同。它有自己做事的方式，有着自己的宗教传统。而这些宗教传统大部分为耶路撒冷的那些正统的、保守的宗教领袖所瞧不起。在这种背景下，耶路撒冷的教会不太可能愿意涉足加利利的事务，而加利利的耶稣的信徒们也更不可能自动地承认耶路撒冷教会及其领袖们的权柄。
- 这些领袖们的性格在加利利教会的发展中一定是一个具有影响力的因素。在排斥了讲希腊语的信徒之后，耶路撒冷的教会似乎转向非常保守的方向。一些曾经强烈反对耶稣的属于同样信仰团体的成员实际上在教会中的地位上升到了具有影响力的地步(使徒行传 6:7;15:5)。我们有很明显的理由认为，雅各，这位耶路撒冷的领袖，本身就是法利赛人。有可能与基督徒的合作使得他们认识到了耶稣是弥赛亚，尽管这似乎对于他们的总体表现和行为并没有产生什么影响。他们仍然坚定地遵守着传统的仪式和习俗，这一点从彼得住在哥尼流家里这件事后，他们对他的态度变化上就可以看得出来(使徒行传 11:1—4)。彼得和耶稣原来的使徒们没有在耶路撒冷停留很长时间并非偶然。来自当权者的逼迫，以及来自教会内部的对他们这种过于自由的方式的反对迫使他们离开了这座城市。那么他们中的大部分人有没有回到家乡加利利呢?
- 有关他们的确回到了家乡这一假设，与关于彼得的证据非常相符。这样就可以比较合理地假定彼得在离开耶路撒冷后以及去罗马帝国巡游传道之前的这段时间停留在加利利。是否就是在

加利利这一熟悉的环境下，彼得形成了他自己对于接纳外邦人进入教会问题的观点？如果这些传统说法的确能够证明彼得与马可福音有关的话，那么很显著的一点就是，马可福音的基本主题之一就是描述了加利利人对福音的热烈回应，而耶路撒冷的人常常拒绝福音。这种强调是否反映了这段时期内彼得对耶路撒冷教会发展的看法呢？

■ 另外两部新约书信常常不时地提到加利利的教会：雅各书和希伯来书。这两封书信都明显与犹太人有关，也都表达出难以与耶路撒冷教会所持信仰相符。雅各书对于基督的福音有着非常简洁的理解，在风格和实质上与福音书中描写的耶稣本人所传讲的福音有很多联系，而希伯来书不仅显出对有关耶稣传统的熟悉，而且试图证实耶路撒冷及其圣殿的不相关性——这一点一定会受到加利利人的欢迎。这两封书信我们将在第二十三章进行详细讨论。

没有人确切知道加利利耶稣的信徒们后来怎样了，因为他们的故事从没有被人记载下来过。但是似乎有足够的证据表明，耶稣在那里发起的运动没有消失，而有可能是兴旺发达的，至少在耶稣最早的门徒们的有生之年是这样的。

使徒行传

使徒行传这部书是路加福音的续集。这两部书显然是一体的：他们都是写给同一个人，即“提阿非罗”，福音书的意图是讲述耶稣生平以及教导的故事，而使徒行传则把故事接着讲下去，描述了耶稣的一小群门徒如何发展成为一个遍及世界各地的基督教运动。

尽管这部书的标题是使徒行传，但是实际上并没有讲述所有使徒们的故事。其中大量提到的仅仅是使徒中的部分人。这部书讲述最多的是有关彼得和保罗的事情，还记载了几个其他早期基督教领袖的事迹，例如腓利、约翰、耶稣的兄弟雅各以及司提反。故事是分成两部分讲述的。第一部分主要是关于耶路撒冷以及巴勒斯坦其他

地区发生的事情，在这一部分中，彼得是主要人物（1—12章）。第二部分是讲述保罗的故事（13—28章），尽管在路加的叙事中，这两个人物有时穿插在一起：保罗在司提反被众人用石头打死的时候首次出现（使徒行传7:58），而彼得在路加讲述耶路撒冷会议的时候是一个主要人物，这个故事从根本上说是保罗故事的一部分（使徒行传15:7—11）。

作者

使徒行传是谁写的？或者，我们把这个问题问得更准确一些，是谁写了路加福音和使徒行传这两部书？毫无疑问，这两部书的作者是同一个人。它们都是写给提阿非罗的，而且两部书的风格和语言也是一样的。在前面我们讨论路加福音的时候还罗列了一些其他的考虑因素，从而得出的结论是，所有这些证据都表明作者是路加。他是一个外邦人医生，他陪伴保罗做过一些旅行。

日期

使徒行传的写作日期是个更加复杂的问题，人们提出了三个主要观点：

2世纪

19世纪"图宾根学派"的学者们认为，使徒行传一定是在公元100年以后的某个时间写的。这个观点没有获得广泛的认可，但还是有些人支持。通常提出的考虑因素主要有两点：

- 使徒行传5章36—37节提到了两个人，丢大和犹大，在21章38节提到了一个作乱的埃及人。由于在约瑟夫的书《犹太古史》20.5.1中似乎描写了同样的事件，也由于直到公元93年这本书才发表，因此有人认为使徒行传一定是在这个时间之后才写的。但是并没有文本上或者文体上的证据能够支持路加使用了约瑟夫的作品作为写作资料来源这样的观点。实际上，他对这些人物的描写与约瑟夫所描写的有很大的区别，这意味着惟一可能将两者

联系在一起的是，我们得进一步做出假设，认为路加在阅读约瑟夫的故事时误解了它的意思。

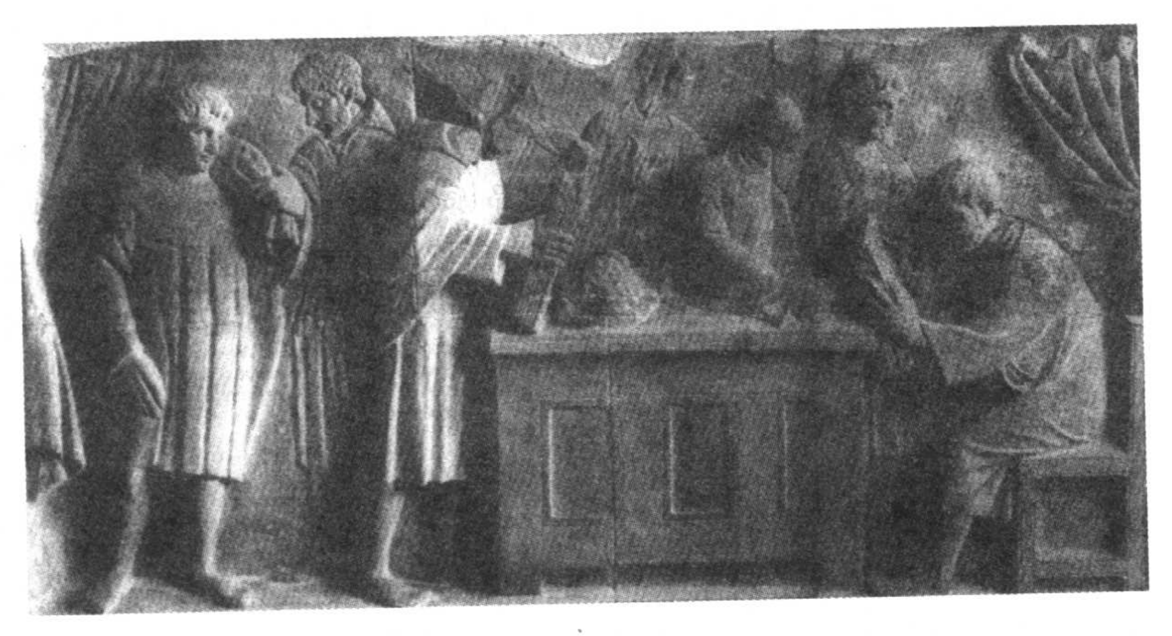
- 也有人认为，使徒行传是在2世纪的中期写的，是为了抵制马西昂派的影响。在马西昂派的观点之中，认为耶稣首批门徒误解了耶稣教导的要点，而保罗是惟一正确理解耶稣教导的人。在马西昂派的时期，使徒行传的重要性被重新强调，这一点当然是确实的，因为使徒行传的故事中几乎没有任何马西昂派所强调的那种误解的迹象。但是在路加的作品中，找不到任何有关2世纪的问题的痕迹，而大量的迹象显示，使徒行传与它打算描述的那个时期是联系在一起的。

公元62—70年

另一个从历史的角度看似合理却很极端的观点是，其他的学者们认为使徒行传是在与所描述的事件同时期写的——或者在保罗到达罗马(公元62—64年)之后紧接着的时间里写的，或者是在他死后(公元66—70年)不久写的。以下的论据支持这种观点：

- 无论从什么标准看，使徒行传的结尾都很突然。保罗已经到达了罗马，而我们最后看到他的就是那句“放胆传讲上帝国的道，将耶稣基督的事教导人，并没有人禁止”(使徒行传28:31)。这一点并不像看上去那么奇怪，因此从另一个角度看，这是路加的叙事的一个自然的高潮。使徒行传1章8节的序言指出了路加的意图是要解释基督的福音从耶路撒冷传到罗马的过程，这也就是为什么在保罗到达了罗马之后就终止了他的记载。读者们一定会对此产生疑问，保罗到底发生了什么事：他有没有在皇帝的面前陈明他的案子？优西比乌用这样的信息对路加的故事进行了补充：“在为自己辩护之后，使徒保罗再次踏上了他的传道之旅，在他第二次到达同一座城市的时候，他在尼禄的逼迫中为主殉道”(《教会史》II.22)。在《克莱门特一书》第5章(1 *Clement* 5)(写于公元95年左右)中，作者认为保罗在这段获得自由的短暂时期中旅行到了西班牙，这使得有些人相信，在这段时期内，保罗写了提

摩太前书、提摩太后书以及提多书这三部“教牧书信”，无论保罗有没有继续更多的旅行，所有证据都证明，在大约公元64年，在尼禄逼迫基督徒的时候他被砍头了。



罗马皇帝对自己的民以及所管辖省份中的民征收重税。在这个3世纪的德国浮雕中，税吏坐在那里，面前是账本和成堆的钱。

根据所有这些，有人认为，如果使徒行传是写在保罗被杀之后的话，那么用有关他放胆传讲上帝的福音，而没有人禁止这一说法来结束他的生平故事就显得非常奇怪。但是这种观点很容易被推翻，因为保罗显然是路加心目中的英雄，很有可能路加希望表现的是，保罗的生命是在胜利中结束的，而不是在为主殉道这样的失败中结束的。

■ 一个更为重要的观点是，使徒行传这部书从总体上采用了较为称许的态度描写罗马当权者。保罗的罗马公民身份一再被加以突出，作为非常宝贵的资格，使得他能够平平安安地在罗马帝国的境内自由旅行。当他遇见罗马官员的时候，他们总是站在他一边：塞浦路斯的一个方伯名叫士求保罗，他后来成了基督徒（使徒行传13:6—12）；歌罗西的方伯迦流，他愿意公正地听保罗的案子（使徒行传18:12—17）；甚至在耶路撒冷的罗马千夫长，也将保罗从凶恶的暴徒中解救了出来（使徒行传21:31—40）。他们

对保罗的传教都采取了赞赏的态度。使徒行传给人的印象是，虽然罗马帝国并不是教会的支持者，但显然也不是它的死敌。所有这一切在公元 64 年都改变了。随着尼禄开始逼迫基督徒，种种逼迫陆续出现了，一直持续到 1 世纪的末期。在此基础上，有人认为使徒行传一定是在公元 64 年之前写的。就像另外一种观点那样，这个主张最终取决于人们对古代作家在当时环境下意图或多或少的主观推测。实际上，我们无法说明，某个作者是否愿意或者说多大程度上愿意允许自己对历史事件的观点受到后来发生的事情的影响。如果使徒行传能够被视为真实地表现了其所描述的历史时期的话，那么，它那明显倾向于罗马人的态度就反映了当时的实际情况。它也可能反映出路加自己作为罗马上层阶级的一员的经历。

- 使徒行传似乎并没有透露任何有关耶路撒冷在公元 70 年被毁的信息。有人认为，如果在这部书写作之前，耶路撒冷已经被毁灭了的话，使徒行传中至少应该有所提及，因为这可以成为路加对于犹太人，确切说是犹太基督教的观点的强有力的辩护。同样，这种观点必须建立在这样的前提之上，即，我们能够确实了解古时候作者心中的想法，以及他或她在某种特定的情况下所写的内容。
- 另一个相关的事实是，使徒行传完全没有提到保罗写给众教会的书信。这当然意味着使徒行传是在这些书信被收集整理在一起、广泛传阅之前写的，这就使得使徒行传的日期比像彼得后书那样的作品要早。在彼得后书中，保罗的书信被视为基督教经文的一部分（彼得后书 3:16）。

公元 80—85 年

普遍的观点是，像 2 世纪那么晚的日期和 1 世纪 60 年代那么早的写作日期都不能被人接受。按照这种理解，使徒行传可能是在公元 80 年到 90 年之间写的，这样说有两个理由：

- 使徒行传 1 章 1 节是这样开头的："我已经作了前书，论到耶稣开

头一切所行所教训的"，这里所说的"前书"就是路加福音。当路加写福音书的时候，他使用了从马可福音中得来的有关耶稣的故事和话语，而马可福音似乎是在公元 60 年到 65 年之间写作的。这样估算的话，路加的前书很难比公元 65—70 年更早，这就意味着使徒行传作为第二部书，不可能是在公元 62—64 年间写作的。这个论据非常有说服力，但这并不是最终的断言，因为它至少还有两个弱点。

首先，它取决于人们估计马可福音的写作时间。尽管有许多理由支持人们接受这个写作时间，它在某种程度上还是一种学术性的猜想。

其次，路加福音的序言和使徒行传的序言都有可能是最后才加上去的，是在这两部书已经最终成形的时候才加上去的。如果路加福音在其最终形式之前，有可能以某种其他形式存在的话（无论我们是否能够更具体地认为这就是斯特里特提出的"路加福音原型"），那么这就有可能反映了路加写作的方式，使徒行传有可能也是这样分阶段写的。路加使用"我们"而没有使用"他们"的那些段落，可能是路加所记载的早期教会的故事的几个版本的头一个。这是一个原始的记载，后来被加以扩展，加入了有关早期耶路撒冷教会的故事。这个原始记载有可能是路加在凯撒利亚停留的过程中引起他的注意的。当时保罗在那里已经被下了监。因此，有可能使徒行传的基本核心部分是在福音书之前写的，而只有序言是后来增加上去的，以将这本书推荐给提阿非罗。

然而，将使徒行传的写作日期放在保罗生后还有一个更重要的原因。路加的作品经常表现出在后使徒时代很普遍的那种态度和信仰的痕迹。实际上，路加福音和使徒行传放在一起，学者们经常称之为"早期大公信仰"的一种宣言。这个题目我们将在后面第二十二章中详细讨论，在那一章中，我们可以看到，有人认为所谓"大公基督教"的出现是从使徒们自己所作的教导中的某些内容自然地、几乎不为人觉察地发展而来的。但是无论这种争论的结果是什么，路加福音的确有很多与众不同的观点，这些观点在很多方面与 1 世纪后期更为普遍的教会生活形式相符合。

例如，如果只阅读使徒行传，我们就很容易产生这样的印象，即，早期教会没有什么纷争，然而保罗书信(全部书信都是由于争论而写的)描绘出的画面却截然不同。毫无疑问，这是路加意图的一部分，为了强调早期教会的各个部分之间在本质上是一致的，同样保罗在某种程度上也有自己的意图，因为他不遗余力地强调自己与最早的那些门徒们之间的一致性。但是这只是整幅图画的一部分，保罗的书信通常表现出，他不仅与他的敌人有很深的不同观点，而且偶尔也会与他的朋友有不同观点。当然，保罗书信显示出他还是一个很冲动的人，很有可能他带着冲动写出的一些事情最后被证明并没有他当时想像的那么严重。路加由于写作时间更晚一些，因此能够使用一种更为超脱的观点对待这些事情，用合适的角度来看这些事情，既参考保罗的生平，也考虑了教会的经历。

这并不意味着路加不是保罗的朋友或者门徒，因为优秀的教师从来不会将学生们变成是他们自己的克隆，而总是鼓励他们形成自己独特的思想。无论如何，就像我们要在下面所看到的，路加在使徒行传中所采取的立场与保罗的立场只是在细节上不同，而不存在什么本质上的不同。

使徒行传的写作日期实际上应该在1世纪的60年代到80年代之间选择。尽管80年代的可能性更大，有可能在公元85年左右，但证明一种观点的证据对于持有另外一种观点的人而言，可能同样存在问题。

使徒行传的价值

使徒行传是什么类型的书？我们有时将它当作早期教会的历史，但是它当然并不是综合性的历史：有很多事情在书中并没有包括，它显然不是有关早期基督教的完整历史。相反，它是一个有选择性的故事，将人们的注意力吸引到路加认为特别重要的人物和运动上面。在写福音书的时候，路加采用了同样的程序，选择了耶稣生平和教导中那些与读者们最为相关的方面。在使徒行传中，他描写了

那些对他而言是发生在第一代基督徒中间的具有代表性倾向的事件。他想要表现基督教如何从耶路撒冷传到罗马,他包含在书中的所有内容都旨在说明这个转移。在这个过程中,他省略了很多现在的读者想要了解的事情。彼得发生了什么事?雅各与耶路撒冷的教会相处得如何?耶稣的其他门徒们怎样了?路加省略了这些问题仅仅是因为这些事与他的意图不相关而已。

这意味着他的故事也是对于早期教会发展进程的解释。当然,所有的历史都是对过去事件的解释,因此,就像我们已经讨论过的有关福音书的问题一样,使徒行传也给我们提出了同样的问题。在第十章和第十二章中所说的内容也可以被用来理解使徒行传的历史性质,我们没有必要在此再讨论同样的问题。但是值得再次说明的是,将使徒行传定义为路加对于早期教会的解释,既不是在明确表明,也不是在暗示我们所获得的第二手资料不真实。这并不是说,例如,路加的故事是编造的,实际上,如果什么事情也没有发生的话,路加也就没有什么可解释的。使徒行传其实反映了路加从自己的前提和背景出发,是如何看待最早期的教会历史的。

实际上有好几个原因使我们认为,他所描绘的图画在本质上是当时生活的再现。

- 在路加福音的序言部分(1:1—4),路加说明了他写作的程序:他阅读了他所能找到的资料,对资料进行了筛选,然后对已经发生的事情作了自己认为正确的记录。从福音书上,我们能够相当清楚地看到他是怎么做的,因为他的最终成书可以直接与马可福音进行比较,马可福音是他主要的资料来源。路加这样使用马可福音的方式显示出,他是一位非常认真的作者,他明白应该准确地再现他的资料来源,而不能加以歪曲。对于他可能用于写作使徒行传的任何资料来源,我们没有直接的、可比较的渠道,尽管人们普遍猜测,他至少是参考了有关发生在耶路撒冷和撒玛利亚的早期事件的那些书面资料(1—9章)。我们可以很自然地认为,路加在写作使徒行传的过程中,与他以前写作福音书一样认真仔细。

除此之外,他自己本人至少在使徒行传的部分事件发生时在场(“我们”段落)。



帖撒罗尼迦的一个门上刻着的碑铭提到,该城的统治者为“地方官”,这是使徒行传中记录保罗访问帖撒罗尼迦时用过的词,它加强了圣经记载的真实性。

- 路加所描绘的最早期巴勒斯坦教会的生活与我们所能想到的是一致的。他归到那些最早期的基督教信徒身上的很多神学理论,比保罗的神学理论或者1世纪后期的神学理论要简单得多。例如,耶稣在使徒行传2章36节;3章20节;4章27节中被称为“弥赛亚”(基督),他也可以被叫做上帝的仆人(使徒行传3:13,26;4:25—30),甚至有一次称为“人子”(这是耶稣自己常常使用的称呼,但是除了在使徒行传7章56节中使用过之外,在新约的其他部分并没有出现过)。基督徒们被简单地称为“门徒”(例如,使徒行传6:1—7;9:1,25—26)。在第12章曾提到诺曼·佩林质疑福音书的可靠性,他将所有这些内容描述为“非常现实的……使徒行传的叙事充满了直接来自教会生活和经历的第一手材料”。
- 这种现实主义可以在路加对于罗马帝国及其官员的描述中看到。他用来描绘罗马官员的词语总是十分准确的,有时候,他所使用的术语只有那些居住在此城市中的人们才熟悉。士求保罗和迦流被正确地称呼为“方伯”(使徒行传13:7—8;18:12)。腓立比被准确地描述为罗马的驻防城,由“官长”(执政官或长官)管理,

这个词在文学资料中是难以找到的、不寻常的词，但是在一些碑铭上能够看到，它是在腓立比当地使用的一个口语（使徒行传16:12,20—22）。人们一度认为路加错误地使用了“地方官”这个称呼来描述帖撒罗尼迦的统治者（使徒行传17:8），因为在拉丁和希腊文学的其他地方找不到这个词。但是后来的考古发现证实，路加这样描述帖撒罗尼迦的当权者是非常正确的，只有实际到过那里的人才有可能这样做，因为它只是一个在当地使用的词语，在别处并不通用。还有很多其他的证据能够证明，路加的故事是基于当时罗马帝国的实际情况。

- 路加对真实性的关注同样也表现在他提及早期教会的问题上。惟一在使徒行传中出现的真正的争论是关于犹太基督徒和外邦基督徒之间的关系。这一矛盾的重要性很快就减弱了，在公元70年后，它除了作为一个神学争论话题之外，根本就不再有什么重要性。当路加写作时，已经出现其他更为重要的争论——例如，给异端和正统信仰做出定义，以及教会中不同派别之间的各种权力斗争——尽管后来的这些问题从没有被放到使徒行传的故事中去。
- 只有一点乍一看感觉像是削弱了路加作为一个历史学家的总体可信性，这就是他对待保罗的方式。保罗书信所展现的保罗的生平和教导的确与路加在使徒行传中所描绘的保罗的形象角度不同——实际上，使徒行传根本就没有提到保罗写了那些书信！这个明显的差异与以下几点有关。

首先，路加没有提到保罗的书信这件事并不是什么严重问题。他很有可能认为那些信件是私人信件，因此对于他自己的写作意图而言，没有什么太重要的意义。我们还要记住，尽管我们合理地认为，保罗的书信是其活动的主要证据，但是它们在某种程度上缺乏背景的证据，因此我们很容易高估了这些书信在当时的重要性。

但更加重要的是，有人指出，保罗在使徒行传中所关注的事情通常与他在书信中表现的关注点非常不同。这一点并没有什么可令人特别惊讶的。当保罗写作书信的时候，他的对象是基督

徒，而当他在使徒行传中讲话的时候，他通常是对非基督徒讲的。对于书中所记载的保罗最初对加拉太人、哥林多人，帖撒罗尼迦人以及其他地方的人传福音的内容，人们有很多的猜测。但是我们很难确切地知道他通常会对他们说些什么。我们很清楚的就是，他对这些人传福音的方法，与他纠正基督徒的错误时使用的方法有所差异，这样做是为了抓住那些未信主的人的注意力。值得一提的是，在使徒行传中，只有一件事情，记载了保罗对基督徒的讲话(使徒行传 20:17—38)。他所说的实际上与他的书信中通常出现的内容没有什么重大的差别。甚至他在雅典所讲的信息(使徒行传 17:22—31)，与他在罗马书 1 章 18—2 章 16 节中针对同一个主题所写的内容也没有什么重大差别。

还有第三个考虑，那就是在关于很多人认为是保罗的中心思想的"因信称义"方面出现了很大的差异。但是这并不是一个很强有力的观点，因为它取决于这样一个前提假设，即"称义"是保罗思想的中心。对于持有路德宗传统的学者们(尤其是德国的路德宗人士)而言，这个假设无可争辨。但是人们可以同样合理地争辨说，这个主题远非保罗神学的核心，只是在像加拉太书和罗马书之类的书信中才带有这么重要的意义，这只是因为当时无论从现实上还是潜在趋势上，某种犹太化的反对已经逼近了。无论如何，尽管"称义"在使徒行传中被突出描写(例如，13 章 39 节保罗在彼西底的安提阿的会堂中所作的讲道)，但是它使用的方式与保罗在加拉太书和罗马书中的论述根本没有不一致的地方，即便这可能不太容易概括地总结出来。路加总的说来对于神学事务不像保罗那么感兴趣，尽管现在很流行将路加说成是"神学家"，其实他并不是一位专业人士，不会对事情的细节像保罗所表现出的那样关注。路加归结到保罗身上的那种神学观点正是我们能够在那个环境中想像的，他表现了他自己对于保罗所使用的语言和观点的了解，尽管他对于用来支持其论点的具体论据没什么特别兴趣。

使徒行传的意图

尽管路加没有直接提到他第一批读者的问题，但是他一定是希望他们从他的故事中能够学到些什么，以便帮助他们理解基督教。因此他应该至少有三个目标：

- 从使徒行传中清楚表现出来的信念，是相信基督教能够改变世界。实际上，通过保罗和其他人的工作，它的确改变了世界。它的成功秘密在于复活的基督所赐给他们的圣灵的能力。路加试图鼓励他的读者们，以那些在他们之前成为基督徒的人为榜样，就像保罗为他那个时代所做的那样，为他们这个时代的人做工。
- 路加似乎在尽量强调，基督教可以与罗马帝国建立良好的关系。一方面，他通过强调他们的信仰是犹太教的真正继承者这一事实，将基督徒推荐给罗马——而犹太教，当然是罗马帝国内已经被承认的信仰。但是他也通过强调罗马官员是善良诚实的人，暗示像尼禄那样的疯子只是一个例外，来鼓励他的读者们对罗马帝国采取肯定的态度。



尼禄（公元 37—68 年），从公元 54 年开始做罗马皇帝直到自杀。

- 根据在使徒行传开头处所作的声明，我们也必须认真对待路加作为第一个基督教历史学家这一身份。他的两本书是写给提阿非罗的，目的是让他知道有关基督教信仰的事实。路加的写作程序表明，他对于发现过去所发生的事情持一种历史学家式的兴趣。随着教会在罗马帝国内发展成为一个重要的团体，让教会成员知道他们的起源和历史显然是非常重要的。路加有可能是第一个将部分历史以系统的方式记录下来的人。

失踪了的使徒们

所有三部对观福音书，还有使徒行传，都列出了耶稣的十二个特

殊门徒。但是福音书除了描写了彼得、雅各、约翰以及加略人犹大之外，对其他的人都没有进行突出的描述，在新约的其余部分，甚至根本没有提到。我们不知道这些使徒们发生了什么事情，但是在新约以外的早期基督教作品中，有许多关于他们的故事。

人们推测多马去了印度，在那里他为主殉道，在此之前，他劝说了一个显赫的印度统治者以及他的家庭信了耶稣。在印度南部的马多马(Mar Thoma)教堂声称，多马是其建立者。但是更有可能是来自埃德萨(Edessa)的其他传教士建立了这座位于幼发拉底河岸边的教堂。优西比乌说，多马本人去了印度，有可能这就是印度的基督徒将他视为他们的守护圣人的原因(优西比乌，《教会史》III. 1. 1)。

安得烈据说在希腊和小亚细亚地区做了大量旅行，甚至到达了黑海的北岸。他的一生据说以行神迹奇事为特点，包括让遭受沉船之灾之后被冲到岸边的39个死亡的水手复活！但是当希腊城市派特拉(Patrae)的方伯的妻子成了基督徒之后，她的丈夫非常生气，以至于把安得烈钉死在一个X型的十字架上。其他的一些传奇声称在4世纪到9世纪之间的某个时间，他手臂的骨头被雷古鲁斯(Regulus)带到了苏格兰，在那里，安得烈成为守护圣人，他的十字架成为苏格兰国旗的图案。

达太在新约中只被马太福音和马可福音提到过。根据优西比乌的记载(《教会史》I. 13)，一个叫这个名字的人与埃德萨教会的建立有关系。故事讲述了埃德萨的国王阿格巴(Agbar)如何写信给耶稣，希望他能够医治他的疾病。在耶稣的回信中，他说在他升天之后，他将派达太来医治他。但是有些其他的传说将达太与非洲联系在一起。

腓力和巴多罗买在有关他们旅行到小亚细亚的故事中被描写过，还有腓力的姊妹马丽安娜随行。“腓力行传”讲述了腓力他们遇见了龙和其他野兽，它们对他们讲话。腓力最后在希尔波里斯(Heirapolis)为主殉道，尽管亚历山大的克莱门特认为他活到了很大年纪。巴多罗买也被与到印度传教的事情联系在一起。

马太据说在耶稣升天之后，在犹太传道达8年之久，然后他去了埃塞俄比亚和阿拉伯。根据帕皮亚的记载，他与马太福音有某种

联系。

雅各，亚勒腓的儿子在西班牙的传说中被提到过。有故事讲述了阿瑞亚(Iria)的主教西奥多勒斯(Theodorus)如何于公元835年在圣地亚哥发现了他的坟墓，据说这位主教是被一颗星星带到那里去的。

根据一些故事的记载，奋锐党人西门与拉撒路以及亚利马太的约瑟一起，旅行到了英格兰。

我们无法相信这些有关"不为人知的"使徒们的传说的可靠性。这些故事中有些可能是基于对他们的模糊回忆而来的，但是总体上这些故事只是人们编造的，用来填补新约故事中的断层，并没有什么独立的历史价值。

第十四章　介绍保罗

在使徒行传的前几章，描述的对象从彼得以及耶稣的其他几个使徒的身上转移到了早期教会生活中另一个重要人物身上：法利赛人保罗。他并不是惟一成为基督徒的法利赛人(使徒行传 15:5)，但他的确是他们中间最为著名的一个。保罗与第一代的基督徒不同，他并不是出生在巴勒斯坦，尽管他是一个犹太人。他的家在罗马省份基利家的大数，他也是罗马公民(使徒行传 22:3,27)。

保罗的早期生活

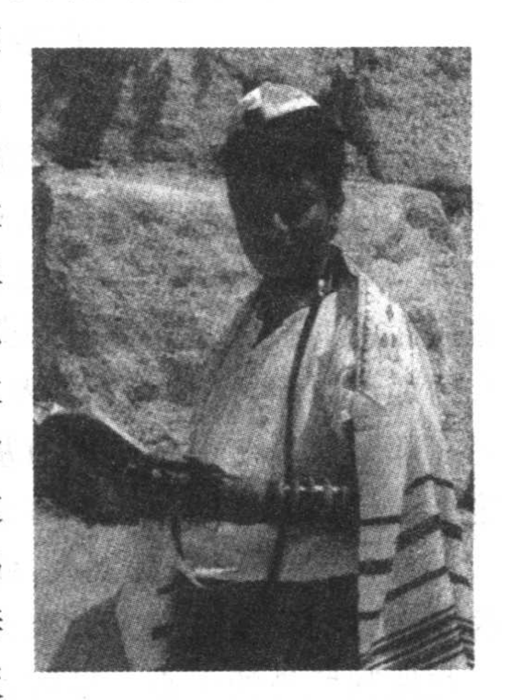
保罗的早期生活可以清楚地分为两个阶段：他在大数度过的童年时光以及他在耶路撒冷度过的少年和青年时代早期。使徒行传 22 章 3 节中翻译为“长在”的这个词可能表明，保罗在从大数搬到耶路撒冷的时候还是个婴孩，尽管它更有可能指的是保罗接受正规教育的那段时间，这意味着保罗在少年时代，或者更早一些时候，主要住在耶路撒冷。由于他成为基督徒之后回到了大数，这看起来才是这个词想要表达的最明显的意思。

首先，保罗是个犹太人，而且他本人以此为荣——就像他为大数的名声感到骄傲一样。大数当时是一个著名的大学城，是政府机构所在地和贸易的中心。尽管人们常常试图在他的部分书信结构中找出正规希腊修辞学的影响，但是几乎没有证据表明他接受过任何专业的希腊文化教育。这类城市中通行的文化氛围可能足以解释在保罗书信以及讲道辞中三处有关希腊文学的提及：如诗人埃庇米尼德斯(Epimenides)(使徒行传 17:28)，阿瑞图斯(Aratus)(提多书 1:12)以及米南德(Menander)(哥林多前书 15:33)。由于保罗的父母都是罗马公民，他们对于非犹太文化一定持有相当自由的态度，在保罗书信中也显出了这样一种态度。尽管保罗未必觉得希腊化生活方

式的所有方面都令人向往，但是他对罗马帝国大城市的生活非常欣赏，而且对那些来自这样一个背景的基督徒所面临的压力十分同情理解。

在保罗很小的时候，他的父母就决定让他学习犹太教律法，以便将来成为一名律法教师。作为生活在大数的一个小孩子，他可以通过当地会堂的定期教导学习本民族的传统。尽管作为一个流散的犹太人，他的第一本圣经有可能是旧约圣经的希腊文译本，即七十士译本(Septuagint)，而不是希伯来文圣经。保罗也学习制作帐篷的工艺，因为所有学习妥拉的学生，都被要求在学习律法的同时，还要掌握某种实际的手艺。这门手艺后来在保罗的传教策略中起了重要作用，因为这不仅使他能够在经济上不依赖他所建立的教会，而且也使得他有机会在从事这种手艺的同时，能够传福音给市场里的人。

当保罗成长为青年时，他很快就被从大数送到了犹太人的中心耶路撒冷。在那里，他成为拉比迦玛列(Gamaliel)的学生。迦玛列是犹太历史上最伟大的拉比之一希列(Hillel)的孙子兼继承人。希列(公元前 60—公元 20 年)比他的对手撒买(Shammai)讲授的犹太教更为先进和自由。很多解经家认为耶稣对于离婚的教导可能就是由于这两个拉比的信徒之间的争论引起的(马可福音 10:1—12)。希列认为如果妻子使丈夫不高兴，即使妻子只是将晚饭烧焦，他都可以休掉妻子。而撒买认为只有在犯有严重的道德罪行的情况下，才能休妻。保罗本人后来论述这个问题的文字表明，他一定是在成为基督徒之后改变了原来的想法。保罗至少从希列的传统教育中得到了一个好处。撒买拒不承认在上帝的计划中有外邦人的位置，而他的对手却相信



这个犹太少年有一个小小的皮质“经文盒”，里面装着律法书的一部分。这是为了按字面意思遵从在申命记 6 章 8 节中记载的“系在手上为记号，戴在额上为经文”的命令。

这一点，并积极着手邀请外邦人来接受犹太人的信仰。毫无疑问，保罗通过迦玛列开始认识到将古代经文中的上帝介绍给罗马帝国的外邦人具有非常巨大的属灵意义。

保罗在耶路撒冷的学习进行得很顺利，无论用什么标准衡量，他都是一位非常成功的学生（加拉太书 1:14）。尽管圣经中没有明确提到他在犹太教中的确切地位，但是当基督徒在信仰问题上受审的时候，他可能具有足够的影响力来做出判断，无论是在公众集会的会堂中，还是在最高宗教委员会即公会中（使徒行传 26:10）都是如此。

保罗生命中的重大影响

就像其他年轻人一样，保罗的性格是在他早期生活中的很多不同影响下形成的。这些影响与他遗传而来的性格特点以及他的宗教教育之间有着复杂的相互作用。这为我们了解保罗后来成为既是犹太人也是基督徒这样一个人物提供了线索。

保罗与犹太教

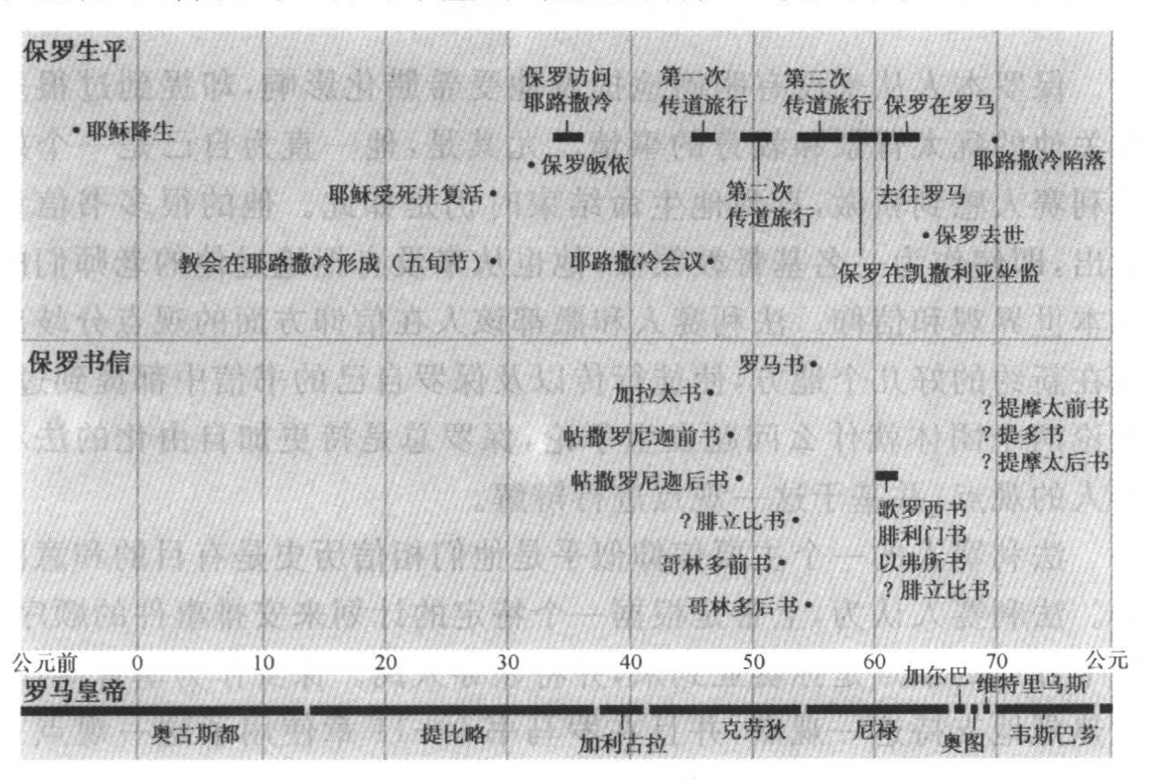
保罗本人从来没有明确地提及他受希腊化影响，却提到过很多有关他的犹太背景和教育的事情。尤其是，他一直为自己是一个好法利赛人感到骄傲，直到他生命结束时仍是如此。他的很多书信显示出，即使作为一名基督教领袖，他也从来没有拒绝过他的老师们的基本世界观和信仰。法利赛人和撒都该人在信仰方面的观点分歧出现在新约的好几个地方，使徒行传以及保罗自己的书信中都提到过。无论两个团体就什么问题发生争论，保罗总是持更加自由化的法利赛人的观点，并基于这一观点进行辩解。

法利赛人的一个主要信仰似乎是他们相信历史是有目的和意图的。法利赛人认为，上帝是根据一个特定的计划来安排事件的顺序，这个计划的顶点是弥赛亚到来，并将领导人民。保罗作为基督徒，非常热烈地支持这一观点，并且在罗马书 9—11 章使用了这一观点来解释让他自己觉得非常痛苦的一件事——犹太主流社会对耶稣是弥赛亚这一点的拒绝。他论证说，上帝安排历史进程的时候，他的目标

是让犹太人和外邦人最终都获得救恩，这两种人要融合在同一个称为上帝的子民的团体之中。

法利赛人对于未来的生命也有着一套与众不同的信仰。当保罗在公会面前受审的时候，他为了给自己辩护而强调了这个观点（使徒行传 23:6—10），而且在希律亚基帕二世（使徒行传 26:6—8）面前也是这么做的。但是，作为一个基督徒，保罗的观点更前进了一步，因为他增加了这样一个说法，即如果不相信耶稣从死里复活这一事实，无人能够保证世上有复活这么一回事。

法利赛人相信天使和魔鬼的存在，而撒都该人不相信。保罗作为基督徒，在这个方面再次保留了法利赛人的信仰，但是他根据自己对基督的经历对其进行了发展，使之与十字架联系在一起。他宣告说，在十字架上，耶稣胜过了邪恶的力量。由于这一点，他将基督徒描述为“然而靠着爱我们的主，在这一切的事上，已经得胜有余了”（罗马书 8:37）。尽管保罗的天使论也有所发展，但是他一直将天使理解为属天的存在，是上帝的信使：他们不能与活着的基督相比，因为在基督“父喜欢叫一切的丰盛，在他里面居住”（歌罗西书 1:19）。



保罗的生平与书信。

不仅就这些具体的信仰而言，保罗继续表现出对其犹太传统的尊重和赞美，而且他写作和思考的方式，即，使用希伯来文经文来“证实”他的神学观点，也同样是直接来自他作为法利赛人所接受的培训。读过他写给加拉太人的信的人，都为保罗直截了当地从旧约段落中摘取不寻常的信息的方式感到惊奇，甚至有时候觉得吃惊。例如，他像一个犹太拉比那样辩论道，上帝对亚伯拉罕的应许指的只是一个人，即耶稣基督；希腊文中“后裔”（就像它在英文中的同义词一样）这个词是一个单数集合名词，在形式上并不是复数的（加拉太书3:16）。就像拉比们一样，他从一些单一独立的文字开始论证，而且能够将其与摘自完全不同的、不相关的旧约部分的文字联系起来。

然而，保罗作为法利赛人所受的教育与成为基督徒后的信仰之间的这些一致性，与两者之间的重大分歧相比是微不足道的。近些年来，关于保罗与犹太教之间的关系的性质，人们进行了大量讨论，所有的讨论都集中在他对于妥拉的态度上。简而言之，当保罗将基督教与犹太教进行比较对照的时候——就像在加拉太书和罗马书中尤为明显的那样——他是对犹太教有关律法的信仰持公平态度呢，还是他在制造一幅误导人的讽刺漫画，然后好让他便于抛弃？保罗给人留下的总体印象是，犹太人，就总体而言，而且特别是法利赛人，是一群心胸狭窄的律法主义者，他们不仅坚持一板一眼地遵守希伯来经文中的律法，而且还遵守那些并没有圣经权威依据的传统律法和习俗。更进一步说，我们可以这样理解，保罗的意思是，这些人认为那些不认真遵守所有律法的人绝对不会获得完全的救恩，而保罗自己也只有毁灭之路，因为他试图遵守律法的努力都是没有效果的。

问题是，犹太人的资料来源向人们展示的是一幅全然不同的画面——这幅画面并没有表现受到压抑的人们在努力地遵守那些超出他们道德能力之外的律法，而是那些献身上帝的信徒们欢欢喜喜地遵守着律法，作为对他们所经历的上帝之爱的完全回应。我们将在后面的文章中讨论这个问题。在这里，有三个一般性的观点值得一提：

- 有关1世纪犹太教的直接而具体的资料非常有限，对犹太神学的

最综合性的记载来自密什拿(Mishnah)时期(2世纪中期以后)甚至更晚的时间。在耶路撒冷于公元70年被毁灭之后,犹太教被迫在没有圣殿的情况下给自己重新定位,并且经历了一个不稳定和巨大变化的时期。有关犹太思想的所有证据都可以追溯到这个时期。当然,我们不应该认为2世纪的拉比凭空发明了他们的观点。我们可以确信的是,在很大程度上,当时所产生的信仰的结构主要是对传统信仰体系的重新组织,这些传统信仰可以追溯到更早的时期。但是,由于缺乏确凿的证据表明它是与新约同时代的,因此我们在这种辩论当中至少应该谨慎,因为保罗的证据毋庸置疑是第一手的证据。

- 在我们试图了解保罗对于他的犹太传统的总体态度的时候,我们面前所出现的画面比从一些文字上得到的描述要复杂得多,而且有更为细致的差别。保罗实际上讲到过犹太教作为一个知识体系对他产生的作用;事实上,在不止一个地方,他表示对于犹太教非常满意(加拉太书1:14;腓立比书3:6)。而且,他从来没有放弃他的观点,即,无论如何,犹太人将在上帝的计划中处于中心地位,直到世界的末日。尽管他表达了由于自己的同胞拒绝承认耶稣为弥赛亚而非常痛苦,但是这并没有妨碍他仍然对他们非常忠诚(使徒行传21:17—26),并且盼望着他们能够最终分享到上帝国中的福分(罗马书9—11)。将保罗描绘为放弃了犹太教是过分简单的观点,如果将他描绘为反犹太主义就更是如此。就像我们在下一章中将看到的那样,真正让保罗生命发生改变的事情,是他在大马士革的路上与复活的基督相遇。这是保罗的基督教信仰的终极根源,此后,他的生命都用在了试图理解犹太教是如何与那天发生在他身上的事相符合的,如果它的确是基于上帝旨意的启示之上的话。
- 由于保罗一直有个个人心愿,即,他不希望看到犹太教被破坏,而是希望它因着基督所托付给他的新认识而发生改变,因此他不可能故意歪曲犹太教。不管拉比们认为犹太教应该是什么样子的,我们都不难得出这样一个结论,即,保罗自己的确知道犹太教信徒是些自义的律法主义者。在任何以书本为基础的宗教中,总是

存在着心胸狭窄的盲目信仰者，他们为了建立自己的权力基础而违背了信仰的属灵实质。基督教会中也有这样的人：我们只要想一想十字军东征，以及很多随后发生的事情就可以明白，尽管在耶稣的教导中清楚地说明了基督信仰的实质，根本没有提到“上帝的国”要通过武力方式来强加于人，但是这并没能阻止那些声称跟随耶稣的人试图采取武力行动。如果1世纪时有一些犹太人用类似的方式败坏了他们信仰的一些中心点，这没有什么可值得惊讶的。更为不同寻常的应该是这样一个事实，即，后来，拉比们离开这一点，重新发现了那些一直存在于他们的传统经文中更为宽容的内容。

保罗与哲学家

在当时的很多哲学流派之中，斯多葛派大概是与保罗最一致的学派。有一两位斯多葛派重要人物也是来自大数，保罗可能还能记得青年时代他们的教导。

有些学者认为，保罗更熟悉斯多葛哲学。保罗在辩论和论证时的风格很像斯多葛派的程序：都使用修辞学的问题、短小而不连贯的陈述、假想的辩论对手以及经常使用来自运动的、建筑的和一般城市生活的例子。我们甚至能在保罗的教导中找到与斯多葛学派信条相一致的说法，即使它们并没有公开地支持这一学派，例如，在歌罗西书1章16—17节中有关对基督的宇宙性的描述：“因为万有都是靠他造的，无论是天上的、地上的、能看见的、不能看见的、或是有位的、主治的、执政的、掌权的，一概都是借着他造的，又是为他造的。他在万有之先，万有也靠他而立。”还有一个事实就是，保罗在雅典的演讲中，路加记载说他确实引用了阿瑞图斯的话，此人是一位非常著名的斯多葛派诗人（使徒行传17:28）。保罗的部分书信也常常反映出斯多葛派的术语，就像他在描述哪些道德是“相宜的”（歌罗西书3:18；以弗所书5:3—4）时。毫无疑问，保罗可能知道并且同情斯多葛派的很多思想，但是在一个更深的层次上，保罗的世界观和斯多葛派还是有很明显的本质区别：

- 斯多葛派学说是以对世界以及世人的本性进行哲学思考为基础的。在他们的思想中也有一位神,这位真正的"神"是抽象的人类理性。与此相对比,保罗信仰的基础是上帝直接向人类启示的观念,最主要是(尽管并不是惟一的)通过耶稣基督的降生、受死和复活(哥林多前书 15:3—11)为基础来启示。
- 斯多葛派的"神"是一个定义不清楚的抽象概念,有的时候与整个宇宙有关系,有的时候与理性有关系,有的时候甚至与火这个元素有关系:"我们不知道是什么神,但是这位神存在着"(塞内加,《信札》41.2,引自维吉尔)。而保罗一直认为上帝是一个有位格的存在,具体地——尽管不只局限于——彰显在基督身上。
- 斯多葛派认为"救赎"存在于自我满足中,他们试图管理自己,以便与自然和谐统一地相处:"生命的终极就是所作所为与自然协调一致,也就是说与存在于我们之中的自然以及与宇宙中的自然协调一致……这样,根据自然而存在的生命就成为有道德的、蒙福的生命,这种生命只有这样做的人才能享受,以便维持个体内部的精神和掌管宇宙的那种大能的意志之间的和谐"(第欧根尼·拉尔修,《希腊哲学家生平》,vii.1.53)。保罗对救赎和个人实现的理解与这一观点完全不同,他认为救赎并不是依赖于自己,而是和个人与耶稣基督的神秘合一有关:"我已经与基督同钉十字架,现在活着的不再是我,乃是基督在我里面活着;并且我如今在肉身活着,是因信上帝的儿子而活,他是爱我,为我舍己"(加拉太书 2:20)。
- 斯多葛学派对于未来没有盼望和期待。它是一种没有盼望的哲学,在这种哲学观点中,大部分人被认为没有能力达到任何道德上的成熟,而是注定要随着世界历史的更迭而毁灭,只有等待重生或者再投胎转世,然后整个过程再次重复。保罗的神学则非常不同,因为他相信,现在的这个世界一定会随着将来的到来、耶稣基督的亲自参与而完结,此后他期待着一个全新的世界秩序出现(哥林多前书 15:20—28)。

斯多葛学派对于保罗的影响应该说是很小的。没有人能完全避

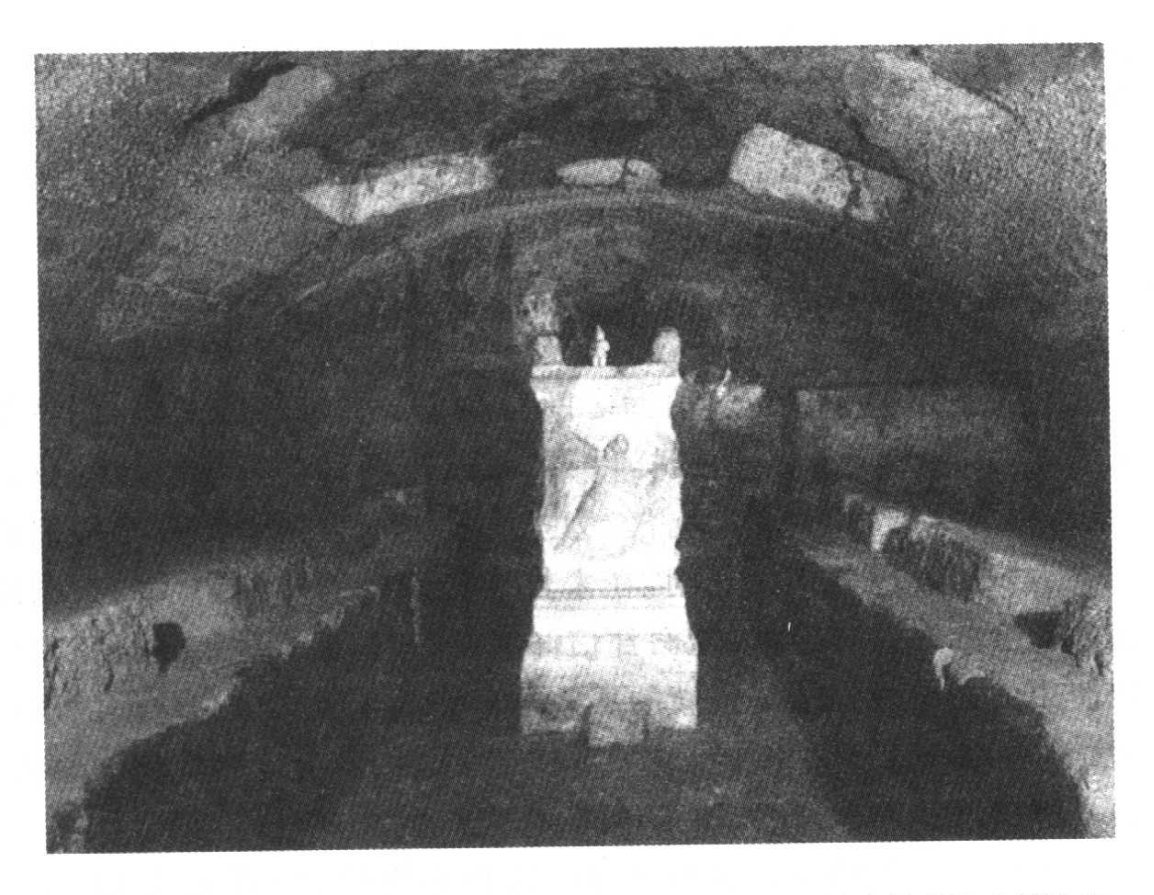
免使用其他背景下的词语或表达方法，甚至是宗教的。保罗使用斯多葛学派的那些语言，是因为这种语言在希腊文化中流行范围更加广泛。他显然是赋予了它新的含义，因为他有关救赎来自基督的观点与斯多葛学派通过自我约束获得救赎的观点相去甚远。

保罗与神秘宗教

在神秘宗教和基督教信仰之间有几个表面的相像之处：两者都来自东方，两者都向其信徒提供了“救赎”，两者都采用入教的仪式（基督教为洗礼）和圣餐（基督教为圣餐礼），而且两者都称呼他们的救主为“主”。因此毫无疑问，在来自神秘宗教的那些初信的人刚刚进入教会的时候，常常将这两种信仰混在一起，而且他们还会很自然地使用他们熟悉的神秘宗教的那些东西作为工具来解释他们的新信仰。有可能正是这种倾向，成了哥林多教会大部分问题产生的原因，为了解决这些问题，保罗写信给哥林多教会。

由于基督教和神秘宗教之间的这种相像性，19 世纪末和 20 世纪早期的部分学者提出，保罗将耶稣那简单的道德教导变成了神秘宗教。这一观点被学术界拒绝，因为这种说法并没有确凿的证据予以支持，尽管它在有关保罗的更为流行一些的介绍中偶尔还会浮出水面。目前所存在的证据证明事实正相反：

- 神秘宗教总是倾向于融合——他们随时准备着，甚至是急切地想要与其他宗教结合在一起。这正是基督教一直拒绝的，因为基督教认为惟独自己具有基督向他们启示的全备的真理。
- 很多声称能证明保罗是一个神秘宗教的信徒的证据现在已经被证实是假的或是误导人的。例如，当“主”这个称呼被用来称呼耶稣的时候，它当然并不是来自神秘宗教，而是来自旧约圣经。基督徒承认其信仰时所说的“主必要来”（以亚兰语 *Maranatha* 记载在哥林多前书 16 章 22 节），说明了在耶路撒冷的最早期的教会，即，惟一使用亚兰语的教会，一定是在保罗出现之前早就用这个词来称呼耶稣了。
- 让希腊—罗马世界感觉惊讶的并不是基督教与其他宗教之间的



3 世纪时罗马圣克莱门特(San Clemente)教堂下属的密特拉神庙的餐厅或躺卧餐室(设有躺卧餐桌的餐室)。前面的小圣坛刻有密特拉杀死公牛的图画。

相似性,而是基督教与其他宗教之间的差别。对于基督徒们的指控通常是指责他们是无神论者,因为他们甚至连其他神存在的可能性都不愿意承认。

毫无疑问,保罗知道神秘宗教,而且也知道它们与基督教相似。这些神秘宗教讲述神灵们装扮成人类的样子来到世界上,将救赎说成是旧生命的"死亡",它们讲述有一位神给了人类必死的生命,还有作为救世主的神被称为"主"等。有可能保罗有时故意使用他们的语言,因为他愿意"向什么样的人,我就做什么样的人"(哥林多前书 9:22)。但是,更有可能的情况是,就像使用斯多葛派的语言一样,保罗无意识地用到了这种语言,因为神秘宗教的术语是广为人知的,能够很容易地随意使用,就像今天的人们可能使用新纪元的语言一样。保罗对于神秘宗教并没有表现出更具体的了解,而且也没有清楚地提到过他们的任何宗教仪式。

保罗的背景中包含了三种思想:犹太的、希腊的以及神秘的。每一个背景都能帮助我们了解了他的个性和教导的一些方面。但是不能将保罗视为是其文化背景下的自然产物。他对自己的认识主要是集中在他对耶稣基督的信心这个方面,无论他从别的途径获得什么资料,他对于在大马士革的路上找到新的人生方向的清楚意识一直主导着他的思想。

保罗与早期教会

保罗与早期教会的其他领袖之间的关系怎么样呢?在我们读新约的过程中,我们不难获得这样的印象,即,在早期教会中,真正重要的人物只有两个:耶稣本人,以及保罗。福音书中的耶稣故事以及保罗的书信合在一起,差不多占了新约整本书的四分之三,尽管在保罗书信中我们偶尔还会看到彼得、雅各以及其他更少出现的人物,如西拉或提摩太等,即使在使徒行传中,他们也都是处于次要地位。当然,这样做是有原因的,这种原因与使徒行传一开始的写作意图有关。无论从哪方面说,它都是一部有选择性地讲述基督教开端的故事。例如,如果我们只有使徒行传的话,我们可能认为保罗是第一个将福音带到罗马的基督徒,尽管他给这个教会的书信显示出在他到意大利之前,在那里已经有一个很大的兴旺的基督教团契(罗马书1:6—7),保罗的工作尽管具有根本性的重要意义,但是显然与那些早期教会的其他人物的工作是互补的,这些人物的名字和工作并没有被详细地加以记载。

但是"互补"是否是形容保罗与彼得及其他教会领袖之间的关系最适当的方式呢——还是他建立了一个完全不同的基督教教派,它不仅在特点上与耶路撒冷起初的教会不同,而且在信仰上也不同呢?这个想法最初是由费迪南·克里斯蒂安·鲍尔(Ferdinand Christian Baur)为代表的德国"图宾根学派"的成员于19世纪中期提出的。他们论证说,保罗式的基督教与由彼得或者耶路撒冷的雅各之类更加自觉的犹太基督徒建立的教会有巨大的不同。他们将第一代基督教的整体运动理解为这些对立的基督教信仰形式之间的冲突——这

种冲突只是随着2世纪大公教会的出现才得以解决。这并不是什么新观点，甚至在2世纪，《克莱门特布道集》(*Clementine Homilies*)和《克莱门特赞美集》(*Clementine Recognitions*)的匿名作者都认为，在保罗和早期的使徒们之间存在着不可调和的差别。

这是不是对保罗或者其他人的公正描述呢？他是否确实独立于耶路撒冷教会的原始基础呢？或者这只是20世纪学者们得出的一个便利的结论，因为从总体上，他们认为他对于福音书的开放的态度更合宜，或者甚至——像人们认为的那样——他们的反犹太人的偏见使他们排斥早期教会中的犹太因素，而他们的新教偏见自然地让他们倾向于拒绝像罗马天主教的东西？在后面的文章中，当我们返回到这些题目上的时候，我们就会看到在这些观点当中有很多是有道理的。在这里，我们有必要指出，当我们仔细研究新约的时候，无论是保罗自己的书信，还是使徒行传的故事，我们很快就会从中发现，保罗对于自己的犹太起源和背景有着更为清楚的认识，超出了大部分20世纪早期学者们能够接受的程度。有几次保罗试图在他的外邦人教会与早期犹太人教会甚至是犹太教本身之间建立某种连续性。

基督徒与旧约

重要的一点是，保罗无论何时对基督教信仰进行说明，总要涉及犹太教。例如，在他写给加拉太教会的信中，对于旧约的解释是关键的内容，在罗马书中他还继续论述了他的观点。一方面，这是可以理解的，因为加拉太教会受到了一些人的影响，这些人宣称外邦信徒被接纳进入教会之前，首先要成为犹太人。保罗认为这个观点是无法接受的。因为他认为，通过耶稣基督，信徒与上帝之间建立的活泼关系是纯粹建立在信靠基础上的(加拉太书2:15—21)。但是，保罗并没有仅仅这样讲就结束了，而是仍然非常尊重旧约，认为有必要向人们证明他的立场与这些古代经文的教导是完全一致的。他论证说，在旧约律法存在很久之前，以色列的先祖亚伯拉罕就信靠上帝的应许，并因着信靠就蒙上帝的接纳。因此，现在如果有人想成为与上帝立约之民中的一员，他只需要学习亚伯拉罕的榜样，信靠上帝就行

了，因为律法从某种程度上说，已经偏离了当初亚伯拉罕与上帝之间那种简单的关系（加拉太书 3:6—9）。

现代读者可能会觉得加拉太书中的观点有些令人费解，而且过分复杂。但这只是出于保罗坚持以严肃的态度对待旧约。尽管他不同意那种为了讨上帝喜悦，人就需要接受犹太律法和习俗的观点，但他无疑接受了其更为基本的前提，即，为了讨上帝喜悦，一个人必须要成为与上帝立约的民中的一员。这个立约的民族的历史起源可以追溯到亚伯拉罕被上帝呼召的旧约故事上。他并没有排斥那些声称外邦人必须先要成为犹太人才能成为基督徒的人，相反，他同意他们的说法。但是，当他们认为对律法的遵守是作为真犹太人的特点时，保罗却重新定义了“犹太人”的概念，将所有的重点放在了与亚伯拉罕之间的连续性上。对于他来说，成为上帝的孩子就是要成为亚伯拉罕家里的一员，为了加入这个家庭，惟一所要求的资格就是相信上帝（加拉太书 3:6—25;4:21—31）。

在他写给罗马教会的书信中，他继续阐述这种观点，其中他增加了这样的话语：“惟有里面做的，才是真犹太人。真割礼也是心里的，在乎灵，不在乎仪文”（罗马书 2:29）。保罗这样说，是采用了与司提反以及他之前的旧约先知同样的传统。他们试图将对上帝之约的信心恢复到起初的那种状态，也就是说，这种信心的核心价值观是对上帝旨意的遵守，而非种族的划分。无论保罗是如何针对当时的犹太教来重新定义旧约信心，他坚持认为，重要的一点是基督徒，无论他们种族起源是什么，要在上帝持续地在历史上做工这样一个背景中理解他们自己的灵命。上帝的这种做工开始于亚伯拉罕，并将在没有具体指明的未来某个时间完全成就，达到高潮（加拉太书 3:29）。与他后来的追随者不同，保罗从来没有认为旧约与基督徒不相关，相反，他甚至将外邦基督徒视为从亚伯拉罕本人生出的一支信心之族，并坚持认为这一点让他们有资格成为“上帝的以色列民”的一部分（加拉太书 6:16）。

教会与以色列

保罗书信中最难的段落之一，更清晰地说明了以上观点（罗马书

9—11)。人们对于罗马书的这一部分与其上下文之间的关系众说纷纭,有些评论家认为这是打开这封书信其余内容的钥匙,另外一些人认为这是一种事后的思考,表现了保罗对于犹太人命运的不确定观点,而不是对于这个题目的很成熟的思想。无论哪种观点是正确的,保罗实际上是在清楚地说明,按照他的理解,生来就是犹太人仍然是一种很特别的优势。整个"上帝的子民"(古代以色列人以及他们的后裔,以及外邦基督徒)可以被比作是一棵橄榄树,它的根深深延伸到希伯来经文中,在这之上,外邦基督徒像一个新枝子一样被嫁接在上面(罗马书 11:13—24)。同时,似乎看上去有些原来的枝子——犹太人——已经被折断了,但这只是一个暂时的情况,他们还会被恢复过来。尽管在某些人看来,"上帝的子民"现在包含的只是外邦基督徒了,但其实上帝让他们参与到约中来,是为了鼓励那些原本生下来属于上帝立约之民中的那些人更顺服上帝:"反倒因他们的过失,救恩便临到外邦人,要激动他们发愤……就是以色列人有几分是硬心的,等到外邦人的数目添满了,于是以色列全家都要得救。如经上所记:'必有一位救主从锡安出来,要消除雅各家的一切罪恶'"(罗马书 11:11,25—26)。

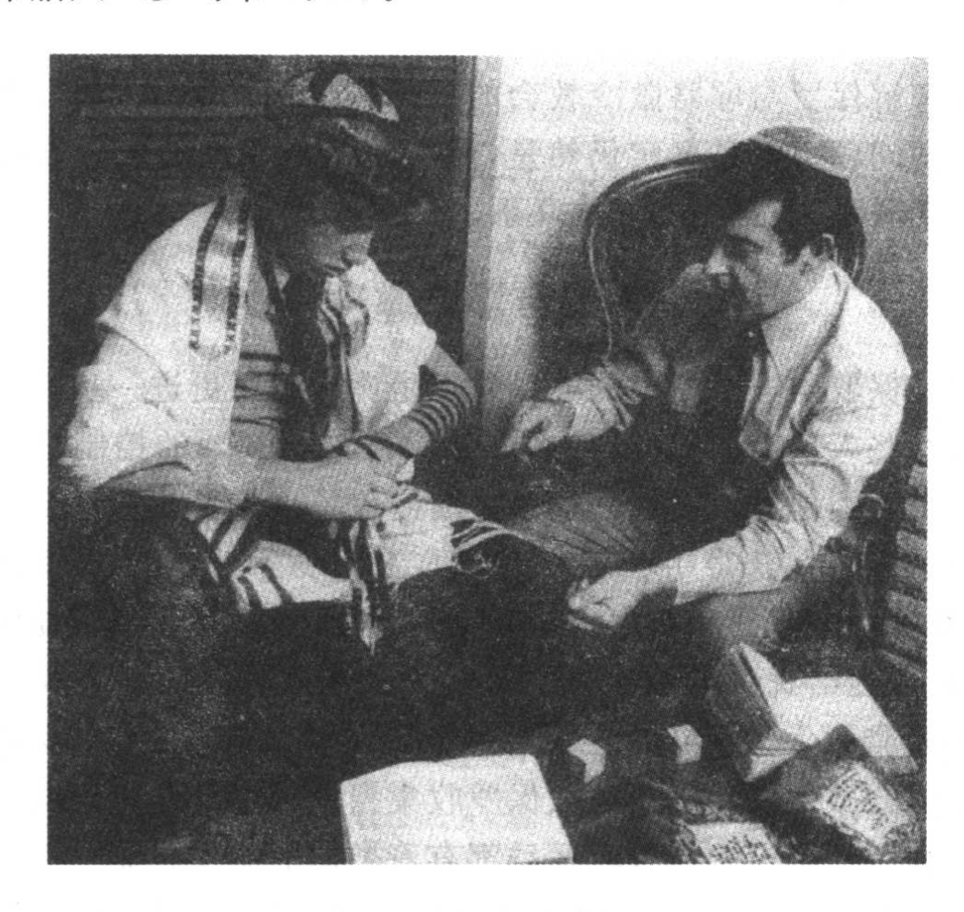

保罗使用橄榄树作比喻,来形容犹太民族,其上"嫁接着"外邦人基督徒。

保罗用有些含糊的话语结束了有关这个问题的讨论,这让我们在理解他确切想表达的含义方面遇到很多困难。但是保罗认为这就是他所要表达的全部,他清楚地相信,犹太人在整个救恩历史中担任重要的角色,这一点本身就证明,他绝对不像有些人认为的那样是不可救药的反犹太分子。

首先传福音给犹太人

保罗的传教生涯也表现了同样的重点,无论什么时候到罗马帝国内的某个陌生城市,他总是先到犹太会堂去(使徒行传 13:14;14:1;

17:1—2)。当然,保罗这样做有很好的战术理由:因为他主要目的是宣告耶稣是弥赛亚,很自然地,他应该首先对那些对弥赛亚有些概念,知道他是谁,是干什么的人传讲福音。但这些人对于保罗的期待显然是不同的,这一事实通常很快就显示出来了,他发现自己被一座座会堂撵了出来。但是这并没能使他放弃先到会堂这种战略,因为除了这种战略本身的实际优势以外,还有一个强烈的神学理由要求他这样做:“这福音本是上帝的大能,要救一切相信的,先是犹太人,后是希腊人”(罗马书1:16)。



正统的犹太少年与教师。

犹太人与外邦人

尽管如此,保罗认为他自己受到上帝特别的呼召,要将福音带给外邦人,而不是犹太人。根据他写给加拉太教会的信,这一特别使命是得到耶路撒冷犹太教会的领袖们承认的:保罗要传道给外邦人,而他们传道给犹太人(2:7—9)。显然,这并不是什么固定的、不可变更

的规定,因为保罗经常会遇到犹太人,也向他们传讲福音,而彼得,也会参与外邦人中的传教工作。但作为一个大致的安排,这个分工是令人满意的。这样分工的原因很有可能是由于社会及经济的考虑,而不是单纯出于神学上的考虑,因为保罗是单身,与巴勒斯坦的使徒们相比,他可以更多参与长途的、艰苦的旅行,而那些巴勒斯坦的使徒们都有家庭,需要获得教会定期的供给。保罗也有可能从他的家庭中继承了财富,能够更容易地在一个地方停留较长时间,如果需要的话,从事一个临时的工作来维持生活就可以了(使徒行传 18:3,帖撒罗尼迦后书 3:8)。

在理解保罗与耶路撒冷教会的领袖们之间的关系方面,涉及很多复杂的问题。但是事实仍然是,保罗显然与那里的教会领袖们保持着定期联系,而且是友好的联系。

保罗与耶路撒冷

但是保罗与耶路撒冷的关系是不是比这还要更进一步呢?保罗是否像有些人认为的那样,处在耶路撒冷教会领袖的控制之下?他的书信是否因他看上去似乎很独立而掩盖了事实真相?这个观点从这样一个事实上获得了一些支持,即,在保罗第三次传教旅行的末期,花费了很多时间和精力,在希腊和小亚细亚的外邦基督徒中间收集捐资,以送给犹太的教会(哥林多前书 16:1—7)。整个罗马帝国境内的希腊化太人每年都会给耶路撒冷的当权者缴税,来支持圣殿以及那里的敬拜仪式——那么保罗收集捐资的事情是否说明耶路撒冷的教会对于全国的基督教运动都有着类似的集中控制?

这似乎不太可能,因为罗马书 15 章 26—27 节用这样的话语描述了收集捐资的事情:“因为马其顿和亚该亚人乐意凑出捐项,给耶路撒冷圣徒中的穷人。这固然是他们乐意的”,保罗还补充说,“其实也算是所欠的债。因外邦既然在他们属灵的好处上有份,就当把养身之物供给他们。”换而言之,保罗明白自己受到犹太基督教会的很多恩惠,因此他组织了这次捐资的收集,作为一种感谢的奉献以及对于耶路撒冷基督徒的爱的自发表现(哥林多后书 8:8—14)。当然,这并没有阻止耶路撒冷的基督徒们以另外一种观点看待这件事情,

而且有人认为他们可能将此视为以赛亚书 60 章 11 节的古代预言的实现，在那一节中说道，“列国的财物”将由那些外邦人的信使带到耶路撒冷，他们“都要在你脚下跪拜”。

如果这是事实，我们可能会看到他们一定会张开双臂欢迎保罗和他的外邦基督徒同伴。但实际上，书中并没有清楚地说明捐资在到达耶路撒冷之后发生了什么事情。有人认为那里的基督徒实际上拒绝接受这笔捐资。还有一件引起人们关注的事情是，当保罗随后在圣殿被抓的时候，并没有基督徒站出来保护他，而是一位罗马的官（使徒行传 21:27—40）保护了他。有可能耶路撒冷的那些更为保守的基督徒虽不至于将他引入陷阱中去，但是他们对于失去他也并不感到难过。而保罗对他们的态度则不同，他在这个时间返回耶路撒冷这一事实，表明他对于第一个基督教会的领袖们有着深厚而长久的受恩之情。

保罗与耶稣的教导

这种受恩之情在保罗的书信中也表现出来。他的书信经常显示出他对于耶稣本人的教导的了解和熟悉，这些书信最令人感到迷惑的特点之一就是，书信中完全没有任何对于耶稣生平和教导的直接提及。人们一度普遍认为保罗是轻视耶稣的，他自己的那套基督教是基于希腊和罗马思想之上的。但是书中对耶稣的提及还是足够让这种假设无法站住脚。

保罗偶尔会明确地表示他引用或者参考了“主的话”（哥林多前书 7:10；9:14；帖撒罗尼迦前书 4:15），但是也有很多其他地方显示出他自己的劝告与耶稣的教导非常接近，就如同从福音书上所知道的那样，保罗一定是参考了福音书。例如，从保罗给罗马教会提出的那些实际劝告中，就能看出它们是一些福音书关键主题的再现：

爱仇敌	马太福音 5:43—48	罗马书 12:14—21
爱主和爱邻居	马可福音 12:29—31	罗马书 13:8—10
“洁净”和“不洁净”的食物	马可福音 7:14—23	罗马书 14:14
对执政掌权者的义务	马可福音 12:13—17	罗马书 13:1—7

保罗对耶稣话语和行为的了解并不是来自与耶稣的个人接触，而是来自那些作为耶稣的首批门徒的人——尤其可能是来自彼得，保罗在信主之后曾经花了两年时间与彼得在一起(加拉太书 1:18)。保罗对于耶稣教导的了解一定比从他的书信中能够推断出来的要多得多。有可能他对这件事的沉默有合理的原因。一个原因是，他的书信都是些偶然的作品，并不是精心构思过的对他自己的神学观点的记载。此外，他的读者们可能已经知道了很多有关耶稣生平和教导的事情，我们有理由认为，此类信息一定已经包含在最初基督教信息的交流中。保罗当然不太可能在对外邦人或希腊化犹太人讲述耶稣的意义的同时，不向他们解释耶稣是谁。要想能够有说服力地做这件事，他需要获得起初的那些犹太门徒们的合作和友谊。

将这六点总结在一起，我们认为，保罗远非一个离群的个人主义者，而是从基督教在耶稣的首批犹太门徒中开始传播之时就完全融入其中。在解答这些问题的过程中，我们已经设想了保罗大部分生活的经历，在进一步讨论之前，我们有必要暂停一下，首先来考虑一下这个法利赛人保罗是如何，又是出于什么原因才成了基督徒的。

第十五章　保罗——迫害者

犹太教最珍视的信念之一，是认为上帝很快就会介入历史，将上帝的选民以色列人从外来政治力量的统治下解救出来。毫无疑问这也是保罗所相信的。当时普遍流行的一种期待就是，当这个时候，上帝会重新将以色列建成为世界上的伟大民族之一；弥赛亚会在荣耀中降临，与他的跟随者们一起在耶路撒冷城中前进，他会进入圣殿，将令人憎恨的罗马人从这片土地上赶出去。根据福音书的记载，耶稣已经成就了这一切，而且成就得更多，尽管并不是按照传统上所期待的那样。耶稣远非出身名门，而是出身卑微(路加福音 1—2，约翰福音 1:46)，他没有军队，而且显然藐视任何暴力行为(马太福音 5:38—42)。尽管他进入圣殿(马可福音 11:1—19)可以被描述为是撒迦利亚书 9 章 9 节中的预言的实现，但是这并没有预示对罗马人的胜利，而是在他们手中受到羞辱并被钉死。

那时保罗对于这位被钉死的"弥赛亚"感到深深的耻辱，而且他更鄙视这个假基督的信徒们的活动，因为他们很快就开始传扬，耶稣在被处死之后已经从死中复活，上帝会通过赐给他至高荣耀宝座来承认他是真正的弥赛亚(使徒行传 2:22—24)。保罗本来可能对耶稣怀有一些敬意，因为他是一位道德教师，而且他的很多言论也被其他拉比们所认同。但他的门徒们是些很无知的、未受过教育的人，根本没有什么可值得称道的地方(使徒行传 4:13)，他们有什么权力指责当时的宗教领袖们做错了，没有做出任何阻止上帝的儿子受死的事？

逼　迫

当司提反竟敢当众说明圣殿以及传统宗教仪式的时代已经结束时，保罗和其他宗教领袖明白是该采取行动的时候了(使徒行传

7:2—53)。不理睬这些自称是"道"的追随们,就好像他们是些态度友好但行为古怪的人,已经不再可能了,因为他们已经开始对整个宗教体系产生了危险的影响。毫无疑问,正是这种恐惧,导致了司提反被耶路撒冷的暴徒用石头打死。根据使徒行传7章54节—8章1节的记载,保罗本人当时也站在那里看守那些暴徒的衣服。

这就是使徒行传的读者们最初对保罗的认识,但是随着叙事的展开,人们更清楚地看到他并不仅仅是一个看守衣服的人。当他看到基督徒开始从耶路撒冷离开,迁往其他地方的时候,他意识到问题远远没有得到解决。司提反之死以及其他人受到逼迫只是让基督徒找到了一个借口,向离耶路撒冷更远的罗马帝国的其他地方扩散,一旦基督徒在那些地方得势,那就更难限制或者控制他们了。

基督徒聚集较多的地方之一是大马士革,这是拿巴提王国境内的一个独立城市。在这个时期,亚哩达四世(Aretas IV,公元前9—公元40年)统治着拿巴提王国,但他对于大马士革这座城市并没有直接的管辖权(哥林多后书11:32—33)。大马士革作为从犹太来的宗教避难者的天堂来说已经不是第一次了。根据《查多凯残篇》(*Zadokite Fragments*)(来自一个与艾赛尼派有关的犹太教派的文献)的记载,大量的犹太人在公元前130年前逃到了这座城市。由于这里的人民能够独立于耶路撒冷的管辖而生活,早期基督徒可能认为他们也可以这样做。此外,这些早期移民形成的信仰团体有可能成为福音的理想听众,他们有可能愿意听到基督教宣告耶稣就是人们所等待的弥赛亚这一福音。如果不是因为保罗思想敏锐,他们可能就成功了。但是保罗记得,在历史上早些时候,罗马人给予了耶路撒冷大祭司权力,可以将犹太罪犯从罗马帝国的其他地方引渡回来(马加比一书15:15—24),于是他到了大祭司那里,向大祭司要了一封信,授权他到大马士革追捕基督徒,并将他们带回耶路撒冷受审判和定罪(使徒行传9:1—2)。正是在追捕基督徒的过程中,保罗有了一个特别的,改变他整个生命的经历。

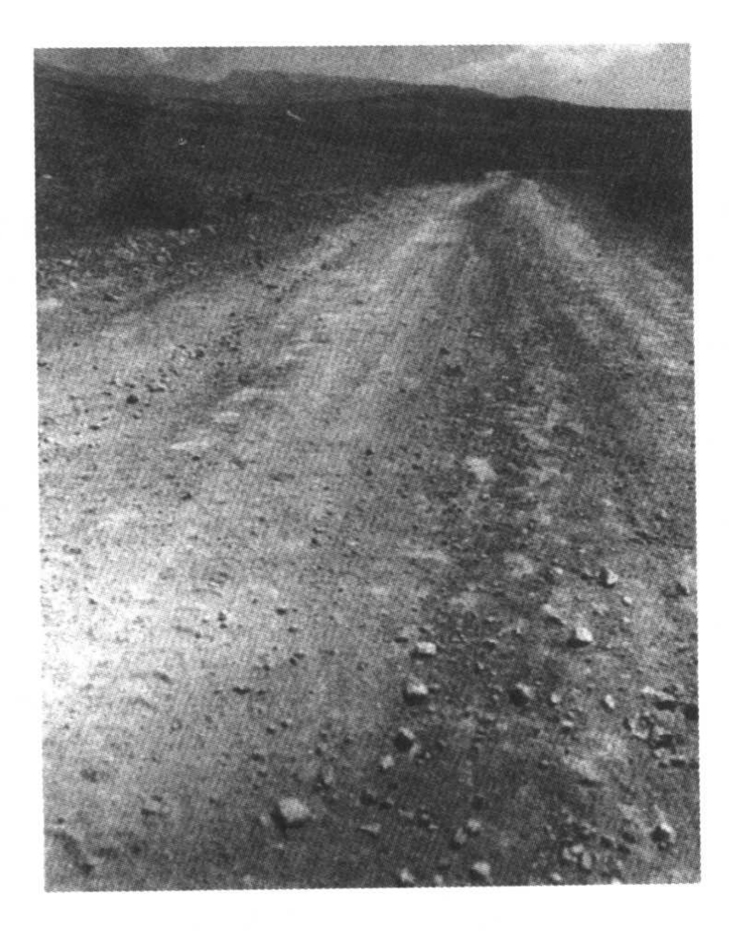
大马士革的路上

这段经历在使徒行传的三个不同地方进行了详细的描述，这表明它不仅对于保罗的生命非常重要，而且在早期教会的整个历史中也具有重大意义。在使徒行传9章3—19节中，路加记载了所发生的事情，然后在22章6—16节中，保罗在耶路撒冷的犹太人众人面前为自己辩护时叙述了自己的亲身经历，最后在26章9—23节中，保罗又描述了一次，这一次是他在希律亚基帕二世面前为自己辩护的时候。

这三个记载在细节方面并不完全一致，我们可以清楚地看出路加是用它们来建立一幅合成画面，试图解释这一经历与叙事中不同场景下的问题相关的那些细微差别。

在基本要点上，三个记载讲述了同样的故事，保罗正走在前往大马士革的路上，打算消灭那里的基督徒，这时候“看见从天发光，比日头还亮”(使徒行传26:13)，这光照在他的身上，他听见复活的基督对他说，“你为什么逼迫我”(使徒行传9:4;22:7;26:14)。保罗的生命要发生巨大的转变了，因为基督向他显示了以一种全然不同的方式理解世界的可能性，这种方式是他从来未曾想到的。他那继承而来的观点不仅受到了挑战，而且还被证明是错误的，因为他意识到在他自己身上发生的事情，用他自己的话说，是“耶稣基督的启示”(加拉太书1:12)。保罗所蔑视，他的门徒也是保罗所要惩治的那位，就站在他的面前，向他显明他就是弥赛亚，并呼召保罗信靠他。尽管叙事中没有清楚地表明保罗信主的确切时间，但是毫无疑问，在路上发生的事情，以及随后在大马士革城中发生的事情，导致保罗完全变成了一个新人。从这个时刻起，这个憎恨基督教信仰的法利赛人成了基督最伟大的追随者之一。由于那一天发生的事情，他开始从一个全然不同的视角来审视自己的传统信仰。

就像大部分著名事件一样，保罗的皈依并不是无缘无故发生的。毫无疑问，他已经对拿撒勒人耶稣的生平和教导知道得很多——实际上，根据他后来在哥林多后书5章16节中所写的，有些人甚至得



保罗对大马士革路上发生的、具有决定意义的事件的记载有好几个，当时复活的基督向他讲话。这一经历让保罗的生命发生了重大改变。

出结论，说他可能在有生之年与耶稣是熟悉的。这似乎不太可能，但是我们能确定的是，他一定对于像司提反之类的希腊化犹太基督徒对圣经的理解非常感兴趣。通过将他描写为一个旁观者，在司提反被打死的时候为众人看守衣服，路加可能想要说明，在那个时候，保罗对于司提反所说的话还带有一些犹犹豫豫的同情。无论从哪方面说，这种思想毫无疑问对于他本人的生命产生了巨大而深远的影响，因为在很多方面，保罗后来有关旧约律法以及约在基督徒生命中的地位的教导其实就是那些在他之前成为基督徒的希腊化犹太人的教导的延伸。尽管保罗的书信显示出他最为关注的是律法作为道德标准这一点，对于其宗教仪式和礼仪方面的事情，他并没有什么兴趣。他后来所写的很多有关律法的临时性和短暂性的文章与司提反有关律法和圣殿的论点有着惊人的相似之处(加拉太书 3:1—25)。

在保罗不寻常的经历之后，他到达了大马士革，他的眼睛看不见

东西，并且连续三天沉浸在这个事情中，在这三天之中，他既不吃也不喝。但是当一个住在大马士革的基督徒亚拿尼亚来见保罗时，他的视力就恢复了，保罗受了洗，然后被介绍给了城中的那些基督徒(使徒行传 9:10—19;22:12—16)。就像彼得在哥尼流家中一样，保罗发现，在教会团体内，他受到了本可以仇恨他的那些人的接纳。在很多方面，他的经历甚至比彼得的经历更加极端，因为那些热情欢迎他的人正是他想要置于死地的人。在这种情况下，当他写信告诉正在与种族差异所带来的问题争战的加拉太教会的基督徒时，他强调了他深信不同社会背景和宗教背景的人只有通过同在耶稣基督里才能融洽相处这一点:"并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的、或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了"(加拉太书 3:28)。

正是这种燃烧的信念使得保罗不仅将基督的福音带到了巴勒斯坦的那些城市——大马士革、安提阿，甚至耶路撒冷——同时他也将福音带到了他所知道的世界最远的角落。在这个过程中，他显示出一种令人惊奇的活力，通过他的很多书信，他向我们展现了一系列宝贵的画面，表现了在公元 1 世纪广大的罗马帝国境内作为基督徒是怎样的一种境遇。所有这些都是不简单的，即使对于一个使徒而言也同样，保罗的长途旅行一定非常辛苦，而且很危险。但是保罗一点都不惧怕，从开始信主的时刻起，他就确信他并不是一个人在做工，而是那位他在大马士革路上所遇到的基督活在他里面，赐给他能力能够这样做工。保罗曾提到他在犹太教中获得的成就，这证明他曾经是一位狂热的犹太教信徒，但是从那个时刻起，他所有的能力转向服侍基督上面。他在生命的末期这样写道:"我也将万事当作有损的，因我以认识我主基督耶稣为至宝"(腓立比书 3:8)。

保罗并没有忘记他当初来大马士革的意图，那就是，他要拜访这个城市中的犹太会堂。他直接去了犹太社区，人们无疑在等待他的到来。但是他所带来的信息却出乎他们的预料，因为他并没有抨击基督教信仰，反而宣扬它，让人们都知道他与弥赛亚耶稣的合一关系(使徒行传 9:20—25)。在加拉太书 1 章 17 节中，保罗提到了在他返回大马士革并在那里居留三年之前，曾到一个他称为"阿拉伯"的地方(有可能是一个靠近大马士革的地方)做了短暂造访。尽管路加

从来没有提到这一点，但是这与使徒行传的叙事也没有什么不一致的地方，因为在使徒行传中提到了他在大马士革停留了“多日”(9:23)，他可能是在遇到了亚拿尼亚之后立刻就退到了“阿拉伯”，或者他可能是在会堂中进行了一些教导之后到那里去的。

最后，保罗发现自己无法在大马士革的城中继续呆下去。宗教当权者和世俗当权者都急于消灭他，因此他的朋友们用筐子秘密地将他从城墙上缒下去(使徒行传 9:23—25，哥林多后书 11:32—33)。

保罗与耶路撒冷的基督徒

这时，保罗进行了一次耶路撒冷之行，这可能就是在加拉太书 1 章 18—24 节中描写的旅行。他的到来无疑在耶路撒冷的信徒们中间引起了恐惧，直到教会的领袖之一巴拿巴告诉他们保罗在大马士革的皈依和见证(使徒行传 9:26—30)。此后，保罗在耶路撒冷城中勇敢地传讲福音，而使徒们反而为着他的安全而将他送到凯撒利亚，从那里他回到了他在大数的家里。保罗后来解释说，当时他旅行到耶路撒冷的主要动机是要与彼得相见，他和彼得在一起呆了 15 天。他还见到了耶稣的兄弟雅各，他没有再与其他很多基督徒相见，这个地区的大部分教会只是听说他的名声而已(加拉太书 1:18—24)。此后他有 11 年的时间是在西里西亚和叙利亚度过的，这一点有可能连耶路撒冷和周围地区的很多最初的信徒们也不知道。

尽管耶路撒冷的基督徒可能有理由忘记保罗，但是巴拿巴并没有忘记他。当他自己开始参与在罗马叙利亚省的安提阿教会的服侍工作时，他派人将保罗从大数请回来帮忙(使徒行传 11:19—26)。保罗和巴拿巴一起在安提阿的教会中工作了大约一年的时间，当时一个名叫亚迦布的先知从耶路撒冷来到了安提阿，并告诉教会一场大的灾荒将要来到，它可能会影响耶路撒冷基督徒的生活(使徒行传 11:27—30)。安提阿的教会大部分是外邦人，他们决定向同胞信徒提供援助，并指派保罗和巴拿巴将救济的资金亲自带给耶路撒冷的教会。路加福音记载这次耶路撒冷之行是在公元 43 年，当时由希律亚基帕一世于公元 42 年开始的对耶路撒冷基督徒的逼迫还在进行。

保罗在加拉太书 2 章 2 节中提到的可能就是这次旅行，他所说的“启示”估计是亚迦布当时有关灾荒的预言。保罗还进一步说明，在这次旅行中，他只是私下里见到了教会的领袖们，如果当时逼迫仍在进行，这一点就比较容易理解了。



位于欧兰特(Orontes)河畔的安提阿，罗马帝国的第三大城市。它是罗马叙利亚省的省会，也是重要的商业中心。安提阿的教会曾是快速成长、充满活力的教会。这是现在土耳其东南部的安塔克亚(Antakya)镇。

保罗与外邦人

保罗本人对所有这些事情的记载让我们清楚地看到，他与耶路撒冷教会领袖的会面对于他传道的开始非常重要，因为在这个时候，原来的那些使徒们表示他们愿意承认保罗对外邦人传福音的使命是基督教福音的有效延伸(加拉太书 2:1—10)，这对于早期教会很重要。

部分犹太人，其中大部分是散居异邦的犹太人以及更为自由的希列学派的法利赛人，对于劝说人信犹太教表现出相当高的传教热情，但是他们要求初信信徒完全遵守传统律法，无论是仪式上的还是

道德上的。尽管人们可以以“敬畏上帝者”的身份参加犹太敬拜仪式,而不需要背负整个遵守犹太教律法的重担(像哥尼流一样),但对于那些想要完全加入犹太信仰团体的人,他们有一个中心要求,那就是对男性行割礼。耶路撒冷的教会领袖,都是些身体力行的犹太人,可能认为其信仰只是犹太教中的改革运动,而不是一个独立的信仰,很自然地,他们认为任何想要成为基督徒的外邦人首先要通过割礼成为犹太人是理所应当的。

彼得与哥尼流的经历使得他们相信外邦人可以信主,而且能够获得圣灵的能力(使徒行传 10:1—11:18),但是当保罗和巴拿巴开始在安提阿的外邦人中间传教时,这件事引出了全然不同的问题。一个原因是,哥尼流曾经是一个犹太教的拥护者,尽管他只是一个“敬畏上帝者”,并不是一个完全的归信者,但他与那些以前与犹太信仰没有什么关系的初信之人还是有些不同。此外,在彼得旅行的那个时候,似乎并没有广泛的基督教运动与哥尼流有联系,而在安提阿,外邦信徒的教会当时已经建立了起来。耶路撒冷的领袖们愿意承认保罗和巴拿巴参与的是一件值得表扬的工作,但是他们拒绝为此承担任何责任。

当彼得后来访问安提阿教会的时候,他先是遵守了保罗所建立的习惯,与外邦人信徒一起吃饭。彼得自己以前也在哥尼流的家里吃过饭,但是这对于一个正统的犹太信徒来说,通常不是可接受的做法。当那些非自由派的基督徒从犹太来到安提阿的时候,彼得很容易就被劝说放弃这种做法,而且巴拿巴也一样。这种不一致的做法招来了保罗的严厉责备,在这件事上所出现的明显的紧张让保罗首次遇到困扰他整个传道生涯的事情。尽管他知道自己的特殊使命是向外邦人传道,但保罗却从来没有忘记他本族的人。他对自己生在一个犹太信仰的团体中深感骄傲,而且经常尽力地说明这一点带给他的益处。在他的心里,他相信敬虔的教会领袖们不承认耶稣是弥赛亚一定是弄错了。他对此非常焦急以至于在罗马书 9 章 3 节中宣称,“为我弟兄、我骨肉之亲,就是自己被咒诅,与基督分离,我也愿意”。但是他从来没有赞同过外邦人成为基督徒就会分裂教会这一说法。当保罗开始实现他被呼召的使命,邀请外邦人信主而不需要

考虑这种信仰传统的漫长历史的时候，这种首先在安提阿听到的不和谐音很快就发展成了暴风雨的轰鸣。



有关保罗归信的不同记载

在有关保罗归信的各段记载的细节方面，有三个主要的不同点：

- 在使徒行传 9 章 7 节中，与保罗同行的人听到了复活的基督的声音，但并没有看见人。他们可能已经看到了光。在 22 章 9 节中，保罗说他们“看见了那光，却没有听明那位对我说话的声音”。他们所听到的有可能是一个响声，但不是一个可以辨别的声音。在 26 章中的记载没有提到保罗的同行的人听到或看到了什么。
- 在使徒行传 9 章 4 节和 22 章 7 节中提到的，仆倒在地的人只是保罗，也就是这一场景中的中心人物，但这并不需要排除其他人也仆倒在地的可能性，就像在 26 章 14 节中一样。
- 在使徒行传 9 章 6 节和 22 章 10 节中，保罗被告知要继续前往大马士革，在那里他会得到指示该如何做，而在 26 章 16 节，他作为使徒的使命是在他看到异象的时候获得的。当他后来回想这件事时，保罗通常将整个经历视为对他的呼召，加拉太书 1 章 11—12 节似乎暗示说，他所传信息的实际内容是基督在大马士革的路上赐给他的。

这些差别并不是很重要，而且可以通过在各种情况下叙事的不同意图很容易地加以解释。实际上，正因为路加保留了这些差异，增加了他作为可靠的历史学家的可信度。如果他编造了这个故事，那么他要么应该只讲述一次，要么会保证让每个记载都与其他的记载在形式和语言上相同。

先知们是谁?

当保罗就有关教会内部属灵恩赐的运用问题给哥林多教会提出劝告时,他告诉他们要切慕属灵的恩赐,其中更要羡慕的是"先知讲道"(哥林多前书 14:1—5;12:4—11)。这个不仅在哥林多前书中提到,而且在整部使徒行传中提到的"先知讲道"到底是什么呢?

显然,在早期教会中有一群被人们称为先知的男人和女人。他们的位置通常是排在使徒们的后面(哥林多前书 12:28—29;以弗所书 2:20;3:5;4:11),而后来被基督徒视为非常重要的传道、服侍和做教师的工作,在重要性方面经常是排在先知的后面的(哥林多前书 12:28—29;以弗所书 4:11;使徒行传 13:1;罗马书 12:6—8)。

这些先知似乎是能够与上帝的旨意密切接触的人,这使得他们不仅能够预言未来将要发生的具体事件(就像亚迦布所做的那样,使徒行传 11:28;21:10—11;此外参见启示录 22:6),而且能够对于教会内部发生的事情做出具有权柄的指导。在使徒行传 13 章 1—4 节中,在安提阿教会中的先知,受到圣灵的感动,向保罗和巴拿巴指出,"圣灵说:'要为我分派巴拿巴和扫罗,去做我召他们所做的工。'"而传福音的腓利家的四个女儿,经常在该撒利亚的教会担当先知的工作(使徒行传 21:8—9)。在按立提摩太的时候,也提及预言临到的事情(提摩太前书 1:18;4:14),而在其他地方,我们可以看到先知们责备那些懒惰的基督徒,或者鼓励那些信心遭到打击的基督徒(参见使徒行传 15:32;哥林多前书 14:3 中的例子)。

除了这些在基督徒团体内部的实际工作以外,先知们还有一个重要的神学任务。哥林多前书 13 章 2 节中将做先知与"明白各样的奥秘、各样的知识"等同起来,而以弗所书 3 章 5—6 节指出,先知们的一个特别工作,是要解释外邦人如何融入上帝的子民这个团体之中,这种融合在旧约时代就已经开始了。但与此同时,先知们也可能会将事情弄错,因此保罗非常强调先知所讲出来的预言需要经过更进一步的"辨别"的恩赐来进行检验,以此分辨这些预言是正确的还是错误的(哥林多前书 12:10)。

无论如何，先知们作为受到圣灵启示、对基督教的福音具有特别理解力的人，在新约时期的教会中是非常受人尊重的，而且通过他们，上帝的旨意得以向教会显明。

保罗归信之后发生了什么事？

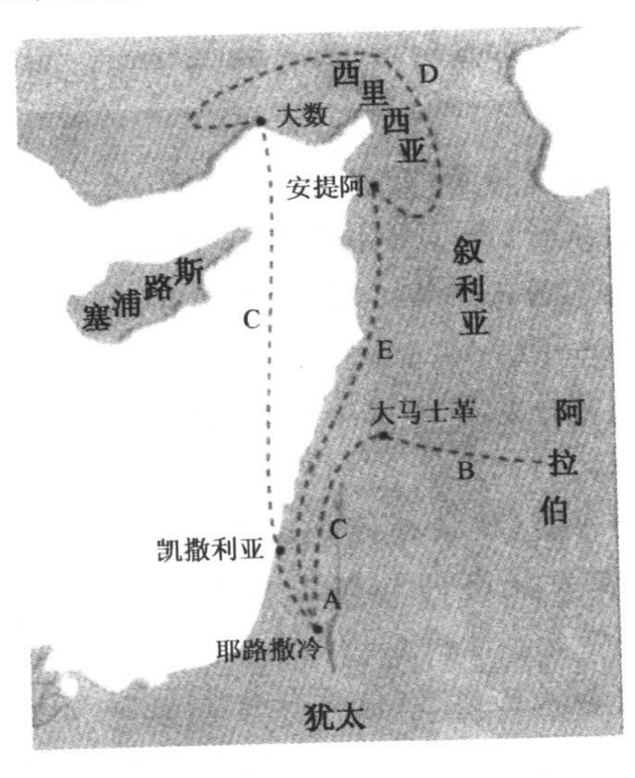
在描述保罗在大马士革的路上归信之后所发生的故事时，我们是从使徒行传和保罗给加拉太教会的书信中摘取资料的，这两个资料来源结合在一起，显示出事件发生的顺序是这样的：

- 保罗的归信（使徒行传 9:3—19;22:6—16;26:9—18;加拉太书 1:11—17）。
- 在大马士革的短暂停留（使徒行传 9:19b）。
- 到"阿拉伯"的旅行（加拉太书 1:17—18）。
- 在大马士革做工约三年左右的时间（加拉太书 1:17;有可能还有使徒行传 9:20—22）。
- 保罗归信后的第一次耶路撒冷之行（使徒行传 9:26—30;加拉太书 1:18—20）。
- 保罗在大数的停留（使徒行传 9:30;11:25;加拉太书 1:21）。
- 巴拿巴加入在安提阿的外邦人中间的基督教运动（使徒行传 11:20—24）。
- 保罗在安提阿加入巴拿巴（使徒行传 11:25—26）。
- 保罗和巴拿巴带着救灾的捐资前往耶路撒冷，支援那里的教会，这是在保罗归信 14 年之后（使徒行传 11:29—30;12:25;加拉太书 2:1—10）。

这种解释并没有为人们普遍接受，只是一方面通过使徒行传提供的信息，另一方面通过保罗本人的信息，来理解各个时间段的一种可能的方式。有关保罗自己所记载的他与耶路撒冷的使徒们接触的情况能否与路加在使徒行传中所记载的情况相符合还存在着较大的争议。

从加拉太书 2 章 1—10 节看，显然保罗认为，他在这段经文中所描述的旅行对于他向外邦人传道的整个工作是绝对重要的。如果我

们试图要将这一段与使徒行传相联系，我们自然要在使徒行传中，寻找对保罗向外邦人的传道工作具有同样重要意义的有关旅行的记载，很明显，符合这一要求的场景出现在使徒行传15章1—29节之中，这一事件通常被称为“耶路撒冷会面”，当时保罗和巴拿巴作为安提阿教会的正式代表被派往耶路撒冷，与其他使徒们和教会领袖们进行了某种正式的会面，试图一次性地解决对外邦人基督徒在有关犹太律法方面的要求。尽管传统上认为，使徒行传15章1—29节与保罗在加拉太书2章1—10节所描述的是同一个会议，但是这种观点引出了两个主要问题：

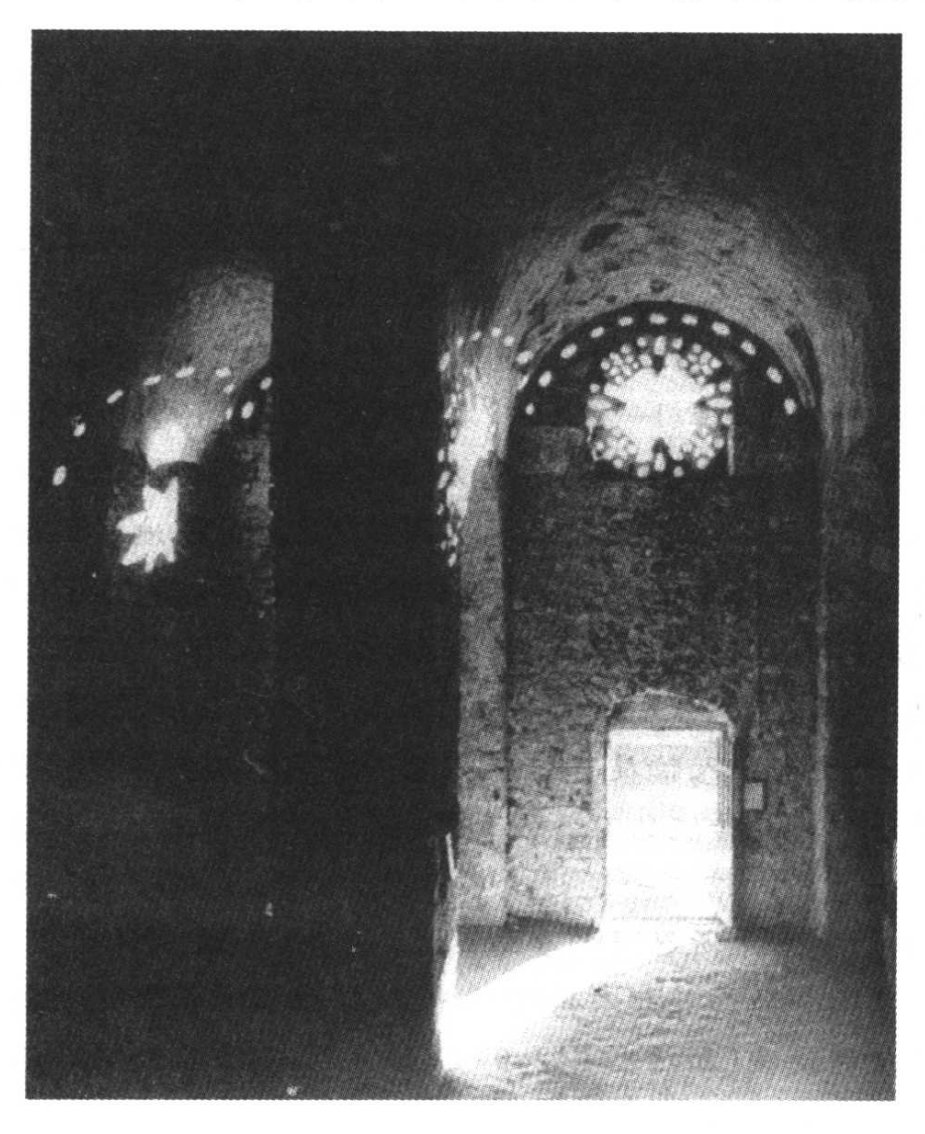


保罗在归信与耶路撒冷会议之间的活动路线。

■ 根据使徒行传15章1—29节，这次旅行带来了对保罗写加拉太书时所处理的那些问题的透彻的、全面的讨论，即有关外邦人基督徒的地位的问题，是否期待或者要求他们遵守妥拉，如果是的话，他们是需要完全遵守律法，还是只需要遵守一部分就可以了。使徒行传15章23—29节记载了这次会议中达成妥协的详细情况，而且保罗和巴拿巴也同意了，作为接受外邦人加入基督教会

的合理前提，这一妥协显然被当事各方都接受了。但是在加拉太书2章1—10节中，保罗并没有提到有这样一个已经达成的协议，尽管这一点对于他为自己的立场辩护是至关重要的。在加拉太书2章6节中，他非常有信心地宣布说，耶路撒冷的教会领袖“并没有加增我什么”，这与使徒行传15章1—29节中记载的故事非常不同，在那里，众人坚持要他遵守与其他人同样的立场，而他显然也同意这样做。

■ 如果使徒行传15章1—29节提到的与加拉太书2章1—10节中提到的是同样的事件，那么在这两个记载之间存在着一个更进一步的史实上的差异。在保罗归信，到访问公会之间的这段时期，使



安提阿的教会派出保罗和巴拿巴，带着捐资去帮助耶路撒冷的基督徒。位于安提阿的这个早期拜占庭结构的建筑被称为第一个基督教教堂。

徒行传记载了他两次旅行到耶路撒冷(使徒行传 9:26;11:30;12:25),而保罗只提到一次(加拉太书 1:18)。如果说保罗弄错了,这实在是无法想像的,因为他在加拉太书中的全部论点是否有效,完全取决于他描述了与耶路撒冷领袖们所召开的所有会议这一假设。漏掉了任何一个会议——尤其是这样一个重要的会议——一定会破坏他所要论证的所有事情。因此我们有必要认为,路加在其使徒行传中的记载发生了错误,他要么将同样的事件描述了两次,要么完全不知道实际发生的情况。

除了在将使徒行传 15 章 1—29 节与加拉太书 2 章 1—10 节互相联系起来时遇到的这些困难之外,还有一些细节上的、更小一些的问题也暗示着另外一种可能性的存在,即这两个记载实际上描述的并不是同一个会议:

- 在使徒行传 15 章 2 节中,保罗和巴拿巴被安提阿的教会"指派"前往耶路撒冷,去"见使徒和长老"。但是在加拉太书,保罗明显地使用了不同的语言,说他是"奉启示上去的"(加拉太书 2:2)。
- 在使徒行传 15 章 1—29 节中提到的会议似乎是半公开的会议,但它当然是有使徒们、长老们以及"全教会"参与的正式的会议(使徒行传 15:22)。而在加拉太书中,保罗特别地提到会议是背地里进行的(加拉太书 2:2),与这件事相关的,只提到了雅各、矶法(彼得)和约翰这几个名字(加拉太书 2:9)。
- 使徒行传 15 章 1—29 节中的会议做出了一个决定("使徒教令"),允许外邦人信徒可以不必进行割礼,但是同时也要求他们应该遵守某些传统的有关饮食的规定,以使得犹太人能够更加容易地与外邦人信徒一道进食(使徒行传 15:28—29)。而另一方面,加拉太书中所召开的会议的结果是一种双向的认可,即保罗和巴拿巴作为向外邦人传道的使徒,而彼得和其他人作为向犹太人传教的使徒(加拉太书 2:9—10),根本没有提到在教会内部两个团体之间关系上的复杂事情。

根据使徒行传 15 章 1—29 节和加拉太书 2 章 1—10 节之间的

这些差异，似乎更合理一些的观点是，加拉太书2章1—10节记载的与使徒行传11章29—30节以及12章25节所描述的是同样的事件，能够支持这一观点的理由主要有以下四点：

- 保罗称到耶路撒冷的旅行是“奉启示上去的”(加拉太书2:2)，“启示”可以很自然地理解为指的是亚迦布有关灾荒的预言，这是在使徒行传11章28节记载的耶路撒冷之行之前发生的事情。
- 加拉太书2章2节指出，与教会领袖所召开的会议是私下里进行的，使徒行传记载的灾荒日期，不是在希律亚基帕一世逼迫基督教的期间，就是在逼迫之后不久的时间，这一点可以解释为什么会议是如此秘密地进行的。使徒行传12章17节提到的在这次旅行过程中发生的、雅各和其他基督教领袖缺席会议的情况也与这种观点是一致的。
- 加拉太书2章10节也许可以这样翻译：“只是愿意我们记念穷人，这也是我本来热心去行的。”根据这种理解，保罗一定是在直接提及某次这样的旅行，正如使徒行传12章25节中的记载一样，当时他将救灾的捐资带给了耶路撒冷的基督徒。
- 由于保罗显然是想要记载从他归信之后，一直到他写作的时间为止他的所有耶路撒冷之行，如果使徒行传11章29—30节提到的与加拉太书2章1—10节提到的是相同的事件，这就为他没有提及有关使徒信经提供了一个简单的解释：当时使徒会议还没有召开。

根据这个解释，保罗给加拉太的书信一定是在使徒行传12章25节和使徒行传15章1—29节的事件之间的这段时间里写的，尽管这一观点反过来也会引起一些其他有关加拉太书写作日期的问题，这些问题我们将在下一个章节中进行讨论。

第十六章　进入全世界

保罗和巴拿巴从耶路撒冷返回安提阿后不久，他们的工作进入了一个新的阶段，因为那里的外邦人教会，根据教会中先知们的指示，将这一对朋友分别出来，让他们开始了第一次真正的传教旅行（使徒行传 13:1—3）。

从安提阿到塞浦路斯

保罗和巴拿巴离开安提阿之后，首先来到了塞浦路斯，这是巴拿巴的故乡。在保罗于首都帕弗同罗马方伯士求保罗见面的故事中，路加引



保罗和巴拿巴在塞浦路斯停留的第一站是撒拉米。他们先是在会堂传福音，在其他地方他们也采用这一策略。图片上的这片废墟包括了一个体育场。

入了使徒行传的中心主题之一，即，保罗传讲的福音受到了罗马帝国代表们的热烈欢迎（使徒行传 13:6—12）。同样重要的是，从这一刻开始，路加在他的叙事中不再使用希伯来文名字扫罗，而完全采用他的罗马名字保罗称呼他。这段叙事也引入了另外一个主题，即行法术的吕马，或者叫巴耶稣，他是一个行法术的希腊人，试图抵挡使徒保罗的努力，要叫方伯士求保罗不信有关耶稣基督的福音。就像福音书描述耶稣经常遇到邪灵力量的对抗一样，在使徒行传的通篇记载中，保罗面对的也是同样的挑战。

在一个比较乐观的开头之后，保罗和巴拿巴离开了塞浦路斯，航行到了小亚细亚的南部海岸，然后穿过山岭，进入了彼西底，到了另一个称为安提阿的城镇（使徒行传 13:13—14），从那里他们再向东前进，到达了吕高尼，这是罗马加拉太省的一个部分，在这个地区的几个城中成功地传教之后，他们经过差不多同样的路线返回了叙利亚的安提阿，只是没有再经过塞浦路斯（使徒行传 14:21—28）。在各个城市，使徒们都是从犹太会堂开始工作，大概他们觉得在那种环境中，有可能会遇见那种“敬畏上帝”的外邦人，这些人可能对他们的福音持有最为开放的态度。在返回的途中，保罗和巴拿巴再次访问了已经建立的各个新教会，对他们的信心进行了鼓励，并帮助他们的领袖们理解他们所需要做的事情（使徒行传 14:21—23）。

在这次旅行的某个阶段，保罗似乎病了，因为在他写给加拉太教会的书信中，他提到他与他们在一起的时候，得了一种疾病，让他的样子令人厌恶（加拉太书 4:13—15）。他在其他一些地方也提到“一根刺加在我肉体上”，这可能指的是同一种疾病（哥林多后书 12:7）。在加拉太书中对这种疾病的描述方式暗示着它一定是眼睛上的某种疾病。

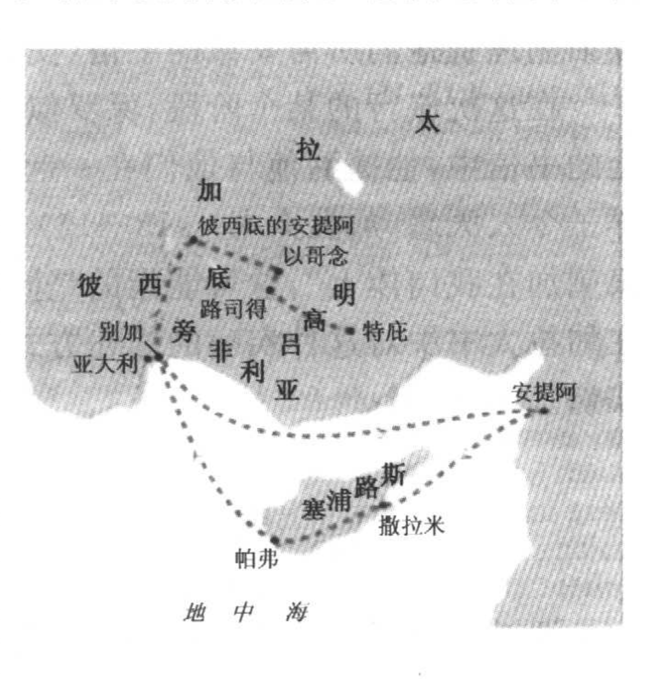
第一批外邦人教会

通过保罗对这些城市的访问，很多外邦人相信了耶稣基督。除了犹太教的改信者和敬畏上帝者之外，还有很多其他与犹太教没有任何关系的人也信了主。保罗意识到与外邦分享福音有着多么大的

潜力，以及他自己在这一方面的呼召是多么重要。他在这段时期的经历也使他确信，外邦信徒应该基于他们对基督的信仰而被接纳到基督教会中来，而不需要再要求他们接受割礼或者遵守其他从犹太律法衍生出来的规定。保罗在信主之后的第一个发现就是，他对于耶稣基督的新认识帮助他与其他人建立了一种新的关系，包括那些他以前可能看不起的人。同样地，他现在发现，尽管他自己继续遵守犹太教的规定，但在耶稣中的这种信仰使得他与各种外邦人之间的那种有意义的关系上了一个新台阶。这是保罗在大马士革路上的经历之后所期待得到的，因为当时上帝清楚地告诉他，他将承担一个非常特别的角色，将基督的福音传播到更为广泛的罗马帝国范围内。当他和巴拿巴返回叙利亚的安提阿时，他们受到那里教会的欢迎，他们赞同保罗和巴拿巴将福音直接带给外邦人的战略，并庆祝了他们向小亚细亚南部居民传福音的成功。

犹太化主义者

但是好景不长。来自耶路撒冷教会的使者很快带着一种全然不同的态度到达了安提阿。在保罗看来更糟糕的是，他们还访问了他和巴拿巴在第一次传教旅行中刚刚建立起来的那些教会(加拉太书 2：11—14)。他们的到达在刚刚归信的基督徒中间造成了很大的破坏，因为他们告诉这些初信的人，保罗讲给他们的是非常不完善的一套基督福音。根据保罗的教导，如果外邦人愿意接受基督为他们生命的主宰，他们将从在他们里面做工的圣灵那里获得能力，活出让上帝喜悦的生命来。对于很多相对保



保罗第一次传教的旅行路线

守的犹太基督徒来说，这种观点是亵渎上帝的。他们的理解是，上帝的旨意显明在旧约中，其中明确的教导就是，为了成为上帝的子民中的一分子，一个人首先要接受割礼，并遵守很多其他的规定。因此当他们还没有能够完全明白上帝在古时候的启示的全部含义之前，保罗怎么能称这些外邦人是真正的基督徒呢？他怎么敢声称在认真遵守妥拉所制定的律法以外还有什么其他方式可以达到基督徒的道德标准呢？

新信徒们被此类教导搞糊涂了。他们所知道的是，他们接受了保罗所传讲的福音，他们自己对于基督的经历也符合在大马士革路上发生在保罗身上的经历，他们也盼望圣灵的能力能够帮助他们活出上帝喜悦的生命来。他们中大部分人从来没有信奉过犹太教，而且不知道旧约中的内容。保罗并没有告诉他们必须要了解旧约才能蒙上帝喜悦。

但是当他们在这些造访教会的犹太化主义者的指导下阅读旧约的时候，他们面对的是大量的律法和规定，其中很多与平常的希腊化城市中的现实生活并不相关，他们并不想遵守这些，即使为了救恩的缘故有必要这样做。他们中有些人决定勇敢地尝试一下，于是开始守安息日，并遵守其他传统宗教节日（加拉太书 4:8—11）。有些人甚至开始严肃地思考接受割礼的事，以便满足旧约上所要求的那些规定（加拉太书 5:2—12）。但是大部分人的感觉是根本不知道该怎么做。

就在这个时候，保罗知道了新近发生的情况并被大大激怒了。在这个特殊的时刻，他不可能再次去看望那些初信的人，因此，他决定给他们写一封信，这就是我们现在所知道的保罗写给加拉太教会的信。

保罗——书信的作者

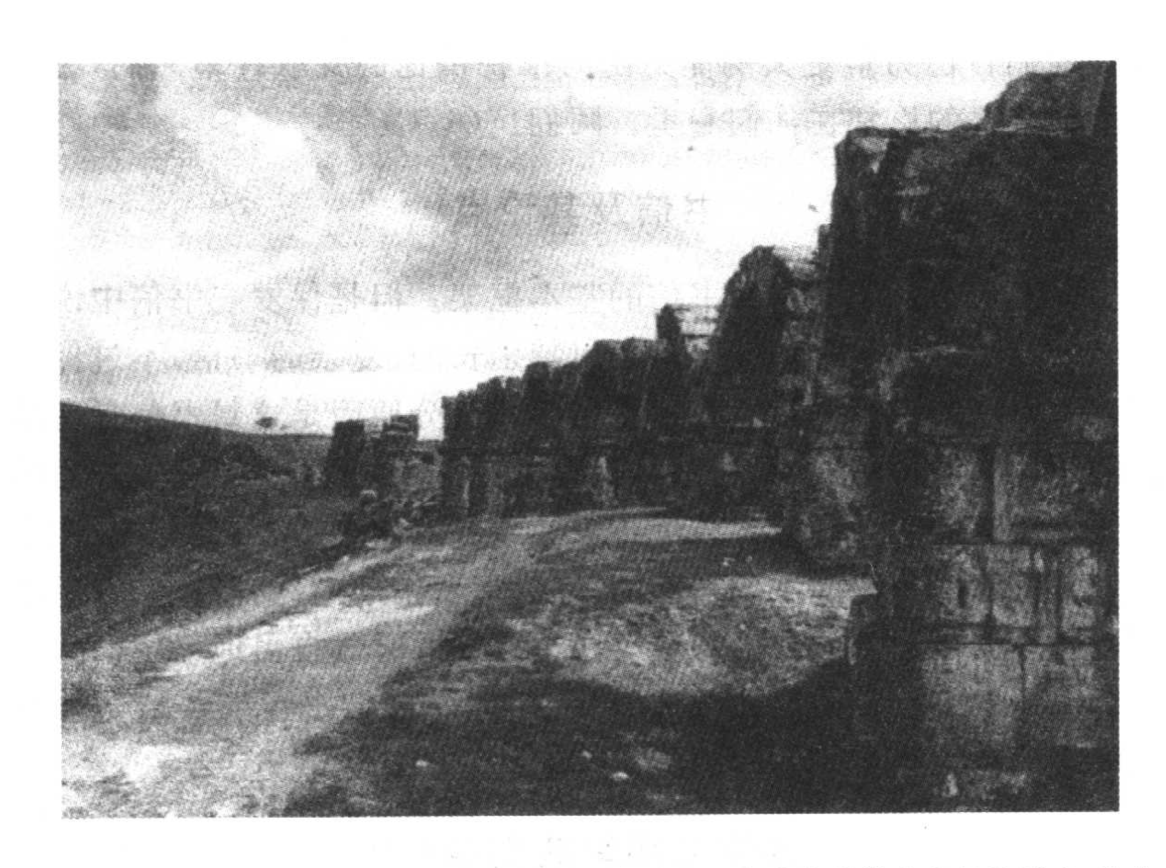
当保罗写信给他所关心的那些基督徒的时候，他很自然地采用了当时通用的格式。古代的信件通常多少具有固定的格式，在使徒行传 23 章 26—30 节中就包含了此类书信的一个典型例子，是按照

革老丢吕西亚写给腓力斯的信的格式，当时保罗已经被判定要受审。保罗在写给众教会的信件中总是采用同样的结构：

- 与现代的信件不同，古代的信件总是以作者的名字开头，然后才提及收信人的名字，保罗正是采用了这种形式。
- 然后就是问候的话，通常是一个单词。保罗通常在此多说一些，加入传统的希伯来问候语，shalom（平安），还有一个新的基督教的问候语（恩典——用希腊语说，与日常问候非常相似）。
- 希腊信件的第三个部分是对收信人的健康表达礼貌的祝愿，这通常也会被保罗加以扩展，变成为收信人值得称谢的那些事情对上帝表示感恩。
- 接下来就是信的主体部分。在保罗书信中，经常分为两部分：教义性的教导（有时候是回答收信人提出的问题），然后是对基督徒生活方式方面的劝告。
- 然后就是个人的情况以及问候。在保罗的书信中，这一部分经常是有关教会以及教会中重要人物的消息，尽管偶尔也会写到保罗本人的情况。
- 保罗的书信中经常也带有他亲手写的劝勉和祝福的话，证明书信的确是他写的，是私人信件。
- 最后，古代的信件通常以一个再见的单词结束，这个特点常被保罗扩展为一个综合性的祝福的表达方式，还有为收信人献上的祷告。

保罗致加拉太教会的书信

打开加拉太书一看，就可以知道保罗是完全遵照这种格式写作的，甚至在他匆忙之中写作的信件也是如此。他以自己的名字开头，“作使徒的保罗”，然后他将他的信件与“和一切与我同在的众弟兄”联系在一起。然后他提到他所致信的那个人，在加拉太书中，收信人是“加拉太的各教会”。然后是问候的话，“愿恩惠平安……”，随后就是一句简短的赞美上帝的话（1:1—5）。



彼西底的安提阿，屹立于现在的土耳其中部，当时是一个非常希腊化的罗马城市，融合了希腊文化和犹太文化——这就是保罗选择作为旅行目的地的那类地方。这些拱形结构曾经带有水道，为安提阿供水。

在这里，有一个非常重要的遗漏点需要注意。在加拉太书中，保罗没有为他的收信人的属灵光景表示感恩。没有什么值得感谢的事情：他们成为基督徒的时间还没有长到可以做出什么事让保罗称道（例如，他在腓立比书 1 章 3—11 节中所做的那样），而且在保罗写信的时候，他们的情况的确没有什么让保罗可以感恩的地方。

此后就是这封书信的主体部分，其大体分为一个教义的、神学的部分（1:6—4:31）和一个有关基督徒生活的实际描述部分（5:1—6:10），他的书信并没有以个人的消息和问候来结尾，有可能是因为保罗写作这封书信比较匆忙，或者因为他没有时间这样来博取那些经常不尊重他教导的人的欢心。然而他却在书信中加入了一个自己的亲笔劝勉，这里面包含的信息非常有意思，即他自己的字迹比为他代笔的书记员的字迹大很多——这件事无意中增加了那种认为保罗视力很不好的观点的可能性（6:11—17）。然后，保罗使用了一个祝福的话语作为书信的结尾，这也是为他的收信人所作的祷告，坚固他们的信心说，

那比他们自己力量更大的能力随时准备供他们支取："弟兄们，愿我主耶稣基督的恩常在你们心里。阿们！"(6:18)

书信及其论点

以上只是说明了这封书信的基本框架。但是保罗在书信中说的是什么？尽管加拉太书并不是一封特别长的、复杂的书信，不过保罗在其中表达的意思也并不很容易理解。部分原因是这封书信是在激烈的争论中匆忙写成的，在这种情况下，人通常无法用那种在安静的时候才会有的有条理的方式进行表达。保罗的表达方法的复杂性部分也是由于所争论的主题引起的，因为保罗精通旧约，能够在着手解释基督教团体内部的自由和平等两个原则的时候自由地引用旧约。

保罗的书信很简洁地分成三大部分，轮流抨击了那些造访加拉太教会的犹太化主义的教师们所提出的三个错误观点。

保罗从哪里获得权柄？

犹太化主义者所说的第一件事就是，保罗并不是一个严格意义上的使徒，因为他并不是最初的十二使徒之一，他也没有从耶路撒冷那些起初的使徒们那里获得授权，他并没有权力指导新信徒，因此他们不必听从他所说的话。保罗对这些说法的回复在1章10节—2章21节中，在那里他激烈地为自己辩护说，他不需要从耶路撒冷或者其他什么地方获得授权，因为他本人在大马士革的路上就已经遇见了复活的基督。他一点都不比使徒们差，因为他面对面地遇见了耶稣——实际上，他与身为耶路撒冷的领袖的雅各情况是一样的，雅各与保罗的经历非常相似(哥林多前书15:7)。尽管保罗数次旅行到了耶路撒冷，但是他从来没有觉得有必要从起初的那些使徒们那里获得许可方能进行他的工作，他们也没有向他建议说，他需要获得这样的许可(1:18—2:10)。实际上，情况恰恰相反，因为"反倒看见了主托我传福音给那未受割礼的人[即外邦人]，正如托彼得传福音给那受割礼的人[犹太人]……又知道所赐给我的恩典[即我在大马士革的路上遇见复活的基督]，那称为教会柱石的雅各、矶法、约翰，就向我和巴拿巴用右手行相交之礼，叫我们往外邦人那里去，他们往

受割礼的人那里去”(加拉太书 2:7,9)。后来在安提阿发生的事件最终证明了保罗无论在哪方面都不比彼得(矶法)差,彼得被人们普遍认为是使徒中最伟大的一位。当彼得由于部分犹太信徒从耶路撒冷到来而不再与外邦人一起吃饭的时候,保罗毫不犹豫地“当面”反对他(加拉太书 2:11),而且保罗暗示(我们没有证据证明与此相反的情况)彼得在这种情况下接受了他的责备,因此清楚地表明他承认保罗具有使徒的权柄。

基督徒与旧约

在处理完对他的可信度方面的恶意攻击之后,保罗在接着处理那些犹太化主义者所提出的第二个错误教导之前,间接地提及了加拉太教会本身的经历。他们对于基督的认识应该已经向他们显明,他们已经获得了圣灵(这是真基督徒的记号,罗马书 8:9),这并不是因为他们遵守了旧约的律法,而是因为他们信靠了耶稣(3:1—5)。这一点径直将保罗的反击引向了犹太化主义者的教导的另一部分。在希伯来圣经中,上帝已经将有关弥赛亚国度的应许赐给了亚伯拉罕和他的后裔(创世记 17:7—8),正是基于这一点,犹太化主义者辩论说,想要成为弥赛亚国度中的人,一定要首先通过割礼成为亚伯拉罕家中的人,然后还要继续遵守旧约律法(创世记 17:9—14),保罗通过引用旧约本身的经文,从三个方面回应这一观点:

- 他指出(3:6—14),上帝向亚伯拉罕所应许的那些祝福,适用于“所有相信的人”。亚伯拉罕相信上帝,这就成为他被上帝接纳的基础(创世记 12:1—4;又参见希伯来书 11:8—12,17—19)。同时,“凡以行律法为本的,都是被咒诅的”。人类的经验和圣经的经文都向我们证实,在实践中,人通过遵守律法是无法在上帝的眼中称义的,因为遵守律法实在很难。
- 但是律法难道不是上帝最高的启示,超过所有过往的事情吗?不,保罗说道,由于妥拉是在亚伯拉罕时代很久以后才实行的,它并不可能改变上帝直接对他所做出的应许。上帝向亚伯拉罕应许的“产业”并不是既要通过律法,又要通过应许才能获得的

(3:18)。律法在上帝的旨意中具有一种不同的意图:

首先,律法是为过犯添上的,为了显出违背上帝旨意的罪(3:19;又参见罗马书4:15;5:13)。在上帝给人类律法之前,人类所具有的惟一的道德规范是"自然法则",这是通过每个人的良心表现出来的。但是在摩西向人们颁布律法之后,人们得以明白犯罪到底是什么意思:犯罪是对上帝旨意的违背。

其次,给予人类的律法"是我们训蒙的师傅,引我们到基督那里,使我们因信称义"(3:24)。保罗指出,当人们试图通过遵守律法等努力来获得救恩的时候,他们意识到这是一件不可能的事情,这就为上帝通过耶稣基督来表现其恩典的新作为预备了道路。

- 然后,保罗就对他的这一论点进行了一个逻辑性的总结(3:25—4:7)。旧约律法的效力到"那蒙应许的子孙来到"(3:19)之时就结束了,而且,由于这个"子孙"已经借着耶稣基督来到,这不可避免地意味着律法时代已经结束。对于那些信靠耶稣基督的人来说,基督将使得他们从律法及其要求中获得自由。在此之前,他们受制于"世俗小学"(这个表达方法包含了律法,但是并不仅限于律法,4:3),但是现在他们成为上帝向亚伯拉罕所做出的应许中的儿子和后嗣(4:4—7)。

自由与律法主义

加拉太教会通过将他们自己置于律法之下,遵守传统的犹太圣日,他们正在努力拆毁上帝在基督中已经为他们成就的事。保罗担心如果他们这样做的话,他在他们中间的牧养工作就付之东流了(4:8—11)。通过解释为什么,他继续抨击那些犹太化主义的教师所提出的论点,这些人提出"圣经的"理由来证明,即使是外邦基督徒也应该遵守妥拉并接受割礼,保罗反击的理由有三点:

- 保罗再次将话题转回来,讨论律法的地位(4:21—5:1)。他再次引用了亚伯拉罕的故事,这一次他使用的是撒拉的事件,她是一个自主之妇人,她把使女夏甲赶了出去。保罗说,这是一个有关基督的福音要高过所有犹太律法主义的寓言。

■ 保罗还回答了有关割礼的问题(5:2—12),并清楚地说明,按照他的观点,割礼对于基督徒来说并没有什么价值:无论基督徒是否已经接受了割礼都没有什么分别。他们在上帝面前的位置并不取决于这种外在的标记,而取决于“使人生发仁爱的信心”(5:6)。对于像加拉太教会这样的人们,他认为如果服从割礼的话,实际上等于否定了基督已经为他们所成就的(5:2)。无论如何,接受割礼还使人有义务遵守全部的犹太律法(5:3)——这正是保罗已经弃绝的事,而且是人们的经验已经证明不可行的事。基督所带来的自由明显同与割礼和律法关联在一起的“奴仆的轭”不匹配(5:1)。



这是一枚3世纪或4世纪时犹太人或基督徒的铜印,来自拜占庭,铜印上是传统的图案:一个七枝架的烛台、一片棕榈叶以及一串葡萄。

■ 此后,保罗处理了有关基督徒行为的问题(5:13—6:10)。在古时候,使得犹太人与其他民族的人区别开来的一件事是他们非常高的道德标准,这主要是由于他们对旧约律法的谨守。访问加拉太教会的犹太化主义者主张,如果基督徒抛弃了律法,他们就失去了行为的指导,与其他民族的人没有分别了。这是一个重要的问题,并不容易回答。

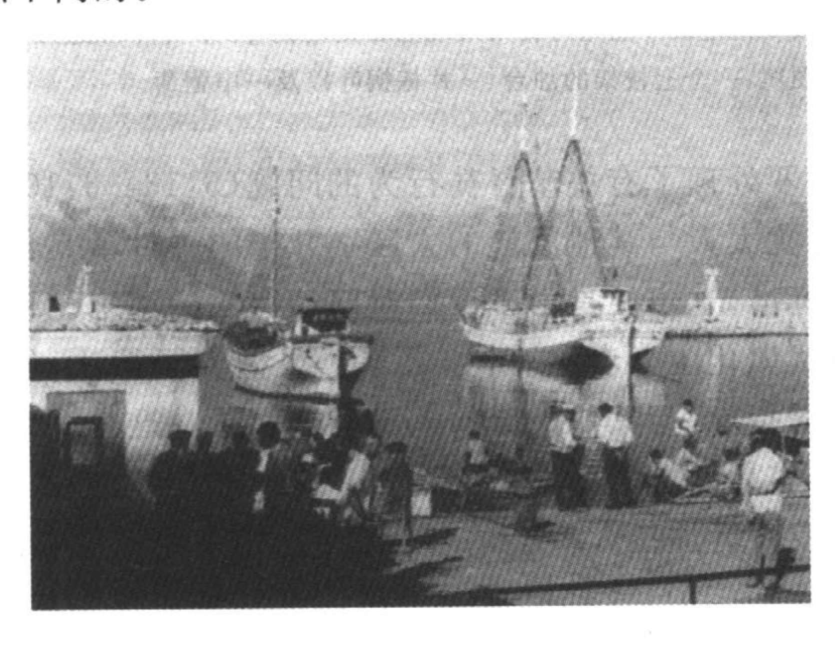
保罗告诉加拉太教会的基督徒们,如果他们信靠基督,圣灵会赐给他们能力,像耶稣那样生活。这就是他在2章20节中所指出的:“我已经与基督同钉十字架。现在活着的不再是我,乃是基督在我里面活着;并且我如今在肉身活着,是因信上帝的儿子

而活，他是爱我，为我舍己。”但是这能有效果吗？保罗就这点做了重要的陈述来驳斥犹太化主义者的责难：

首先(5:13—15)，“在基督里的自由”并不意味着基督徒想做什么就做什么。这是一种在爱中彼此服侍的自由，因为圣灵的目的就是在基督徒身上再生出像基督一样的品格，他们的自由显然应该以与这一点相一致的方式表明出来。

第二(5:16—26)，尽管基督教的福音并没有对具体的行为做出规定，但是“凡属基督耶稣的人，是已经把肉体连肉体的邪情私欲同钉在十字架上了”(5:24)。这意味着基督徒的生命要通过圣灵的果子表现出来。基督的要求远比道德规定的外在表现更根本：基督徒的整个生命都要变化，态度和行为从内心就已经发生了改变。耶稣本人所教导的也是同样的功课：“好树不能结坏果子，坏树不能结好果子”(马太福音 7:18)。

第三(6:1—6)，基督徒应该在论断人方面谨慎。他们应该认识到，若不是圣灵的能力，自己本身并没有道德的力量能够行善。他们有一个责任，就是“你们各人的重担要互相担当，如此，就完全了基督的律法”(6:2)，这与严格遵守整套的外在的律法和规定是截然不同的。



在别加传福音之后，保罗和巴拿巴完成了他们的首次传教旅行。他们从亚大利乘船返回叙利亚的安提阿，在那里，他们将经历告诉了差派他们出去的教会。亚大利是现在土耳其南部安塔利亚的旅游胜地。

第四(6:7—10),保罗总结了他的劝告:为了丰丰满满地收获永生的生命,他的读者们必不能栽培“情欲”(他们自己的自我满足),而是要栽培“圣灵”(耶稣基督所赐予他们的新生命)。

第五,在6章11—18节中,保罗向他的读者们提出了最后一个要求,其中包含了两个进一步反击他对手的论点,然后接着陈述了两个关于他自己的观点和做法。

他的对手们,尽管表面上显得非常骄傲,但是实际上在灵命里已经破产了(6:12),他们想要“借着肉体夸口”,这正是保罗在前面的论点中公开批评的(6:8,“顺着情欲撒种的,必从情欲收败坏”)。而且他们也是前后不一致的,甚至从出发点就已经开始不一致了,因为尽管他们强调外在的割礼形式,但是他们并不愿意接受遵守旧约律法方面的属灵戒律。

保罗的动力来自他对于复活的基督向他启示的事情具有最高权威这一信念之上,因此他总结说,在上帝面前惟一可夸口的一定是这样一个事实,即,通过十字架上的基督,基督徒们向着世界已经被钉死。在1世纪时说到十字架只能意味着一件事:死,而且这也是保罗在提到与基督同钉十字架时的含义(加拉太书2:20)。他并不是要催他们为主殉道,而是指出一种更为奥秘的、内在的感受,即,基督徒应该通过放弃对自己生命和命运的主权而向着自己是死了的,同时将福音及其价值观用在生活的各个方面。这种“新造的人”将是上帝眼中惟一有价值的生命,而且这是作为“上帝的以色列民”的惟一资格印记(加拉太书6:14—16)。保罗本人可能会被批判为是犹太教的叛徒,但是对他而言,他在上帝面前带着真生命的印记:“我身上带着耶稣的印记”(6:17)。

这就是保罗如何处理加拉太教会问题的情况。书中所使用的一句话,可以作为所有这些的一个总结:“在基督里,受割礼不受割礼都无关紧要,要紧的就是做新造的人”(加拉太书6:15)。

使徒会议

毫无疑问,保罗正是用这种方式在公元49年于耶路撒冷召开的

使徒会议上展开他的论述的。根据使徒行传的记载，甚至连雅各，他可能是耶路撒冷教会领袖中最为传统的一位，也不得不同意保罗所主张的主要内容(使徒行传 15:6—21)。耶路撒冷的使徒们同意，问题并没有涉及重要的教义原则，尽管存在着一个紧迫的实际情况，即，犹太人和外邦人怎样才能坐在一起，在同一张桌子前吃饭。

为了找出可行的办法，耶路撒冷的领袖们建议外邦人信徒应该放弃那些犹太基督徒禁忌的行为：例如吃异教祭祀之物，吃没有放尽血的肉，以及与犹太律法和习俗不相符的性行为等(使徒行传 15:19—21,28—29)。这种做法保罗也接受了，但是这是一个妥协，而且似乎是一个不怎么成功的妥协，因为当保罗在哥林多教会再次面临同样问题的时候，他根本没有提起使徒教令中的规定，而是再次从这些事情所涉及的基本原则开始辩论(哥林多前书 8:1—13;10:18—11:1)。

然而，路加有关使徒教令的记载引出了另外一个问题。如果我们认为保罗是在使徒会议之前写作加拉太书的观点是正确的，那么使徒行传 15 章的叙事描写的却是他接受了他刚刚在加拉太书中强烈拒斥的事情，也就是外邦基督徒要采纳某些“律法”的事。

对此有多种可能的解释：

- 一个解释是认为使徒会议实际上并没有进行，它是路加编造的，为了表明在教会早期历史中，犹太基督徒和外邦基督徒是团结在一起的。这个解释很大程度上是因为使徒行传的叙事与加拉太书 1—2 中的记载难以相符合，因而如果在这里提出的另一个关联性的观点能够接受的话，大部分难题就不会存在了。而且还有一个更为综合的考虑就是，由于路加在其记载能够根据外部证据进行检验的那些地方通常是作为一个可信的历史学家出现的，因此，如果没有具体的证据证明相反情况的话，我们也没有理由怀疑他在这一问题上的总体可信度。
- 另一个可能是认为使徒教令实际上是写给教会中的较小的、相对局部的团体，也就是那些在使徒行传 15 章 36 节—16 章 5 节中提出名字的人。如果确实如此，保罗没有在哥林多前书引用使徒教令这一情况就没有什么难以理解的地方了，因为使徒教令本来就

没有想要用在哥林多教会。

- 还有一个可能更好的解释是，保罗在内心里是一个愿意调和矛盾的、注重实效的人物，在对加拉太教会解释了他的观点，并在耶路撒冷的神学辩论中获得胜利之后，他很赞同犹太人和外邦人要放下上帝学方面的困难在当地教会中共处。对这些指导原则的接受是达到这一目标的最佳方式。
- 随着我们开始思考保罗在其他教会的经历，值得注意的是，他一再后退，以适应那些观点与其非常不同的人（哥林多前书 9:19—23）。他意识到一个分裂的教会对于非基督徒世界是一个不好的见证，在当前他传道的这个阶段，使徒教令似乎是对这一紧迫问题的最佳解决方案。



加拉太人是谁？

在讨论保罗归信之后发生的事件顺序时，有人认为加拉太书的写作日期可能是公元 48 年左右，就是在保罗和巴拿巴前往耶路撒冷参加使徒会议之前。我们已经列出的那些论据提供了很好的理由来支持这个日期。如果这些都是正确的，那么加拉太书可能就是保罗所写的第一封书信，因此也有可能是新约中所写的第一部书。但是到目前为止我们所说的，还不是事情的全部。

在写收信人的时候，保罗说他“写信给加拉太的各教会”(1:2)，在后面的章节中，他称呼他的读者们为“加拉太人”(3:1)。被称为“加拉太人”的那些人，很有可能是居住在今天土耳其安卡拉地区的、叫这个名字的凯尔特人，他们用他们的名字称呼古时候那里的一个王国。但是如果这就是保罗所提到的那些人的话，那么使徒行传提到保罗直到他第二次和第三次传教旅行的时候才访问他们（使徒行传 16:6，18:23）这一点，就反过来说明他不可能早在公元 48 年就给他们写了信。有人还认为，由于保罗在加拉太书中的教导与他在罗

马书中所说的非常相似，而罗马书当然是在他第三次传教旅行的末期写的，那么更合理的推论是，加拉太书是在公元56年和58年之间写给居住在加拉太省北部的居民的。实际上，学术界比较一致的意见是倾向于后一个日期，前面所提到的只是少数人的观点，尽管部分杰出的学者们一直坚持这种观点。

威廉·拉姆赛爵士(Sir William Ramsay)是第一个宣传这一观点的重量级学者。在20世纪初期，他在我们所说的小亚细亚地区做了大量的考古调查，在这个过程中，他发现作为罗马省份的加拉太不仅包括小亚细亚北部的古代加拉太王国，而且还包括吕高尼的南部地区("南加拉太")。保罗在第一次传教旅行的时候曾经在这个地区工作过，在那里他建立了路司得、特庇和以哥念教会。这一点至少推翻了保罗一直到更后来的时候才访问叫做"加拉太"的地方这一观点，而且可以使人认为加拉太书有可能是在公元48年左右的时间写的，是保罗写给他在第一次传教旅行中所访问过的教会。

所提出的另外一个支持后一个日期的论据认为，加拉太书与罗马书很相似。但是这个观点并不有力，而且对这一证据的解释可以有不止一种方式。在加拉太书和罗马书之间有微妙的差异，对于一个本质上相同的争论，罗马书表现得更为复杂而全面。罗马书中所使用的比较游离的语气显示出，这封书信有可能是保罗能够将对加拉太教会的热爱和劝谏放在一个更为广泛的背景之下的时候写的，这意味着在这两封书信之间有比较长的时间间隔，而不是两封信紧密相接。

有关加拉太书的日期和背景仍然有很多没有答案的问题，但是总而言之，早一些的日期比晚一些的日期更能解释一些问题(包括前面讨论过的，有关使徒行传中保罗耶路撒冷之行的记载的整合问题)，因此它似乎被认为是最令人满意的选择。

第十七章　保罗——传教士

回到加拉太

保罗在与耶路撒冷的教会领袖开完重要会议之后，他离开了耶路撒冷，再次进入外邦人的世界，他充满了新的热情。在他以前的传教工作中，他已经意识到基督的福音对于小亚细亚的大都市的人们具有多么大的吸引力。他现在发现，可以去到一些更远的地区传道，呼召人来信耶稣。



保罗的第二次传教旅行路线

他带着一个新同伴开始了第二次旅行，巴拿巴这次没有与他同行，因为保罗不愿意给约翰·马可（巴拿巴的表兄弟）第二次机会，他

显然在以前的旅行中让他们失望了(使徒行传 15:36—40)。但是保罗发现西拉是一个很好的帮手,他是当时被派到安提阿,向那里的教会解释耶路撒冷会议的决定的信使之一(使徒行传 15:30—33)。在他们的旅行过程中,除了西拉以外,保罗还有另外两个同行的人:提摩太,他在路司得加入他们中间(使徒行传 16:1—3),还有路加,他是在特罗亚加入他们之中的(使徒行传 16:10—12)。

保罗想要做的第一件事就是再次访问在他从安提阿出来进行第一次传教旅行时在南加拉太所建立的那些教会。从他听说犹太化主义者的干涉在教会中引起混乱之时起,他就想要看望他们。在这一次访问中,他无疑向他们解释说,尽管作为基督徒,他们没有被要求履行妥拉所规定的各项具体要求,但如果他们能够接受在耶路撒冷所做出的决定那就太好了,因为这样就可以创造一个环境,让犹太背景的基督徒能够放心地与他们相处(使徒行传 16:4)。



罗马修建的大路具有重要的军事和商业意义。埃格那田大道(Egnatian Way)的石板已经被繁忙的交通磨损了。保罗一行就是经过这条道路从腓立比旅行到帖撒罗尼迦的。

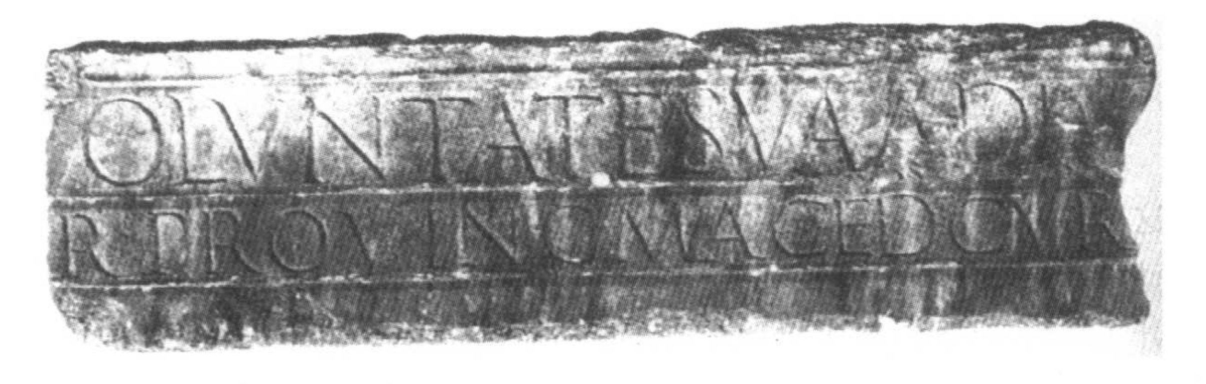
此后,保罗和西拉继续与提摩太一同旅行,提摩太是在路司得加入他们之中的,他们经过弗吕家和加拉太——这次可能是北加拉太。保罗计划到罗马的亚细亚省去,它位于小亚细亚西部以弗所附近,他

们还计划进入庇推尼，这是一个北部的毗邻黑海的省份（使徒行传16:6—7）。但是这些计划都没有实现，实际上路加具体地说明了是“圣灵却不许”，尽管他并没有说明他们是怎样接到圣灵这样的指示。因此，保罗和他的同伴们进入了特罗亚，即古代的特洛伊，它位于小亚细亚最靠近欧洲的地方。

晚上保罗做了一个梦，看见一个马其顿人请求他的帮助，他认为这是直接来自上帝的委托，要他穿过爱琴海进入欧洲（使徒行传16:9—10）。在使徒行传叙事的上下文中，保罗这个时候进入欧洲在路加记载福音从巴勒斯坦开始传到帝国中心罗马的意图中是一个关键点。但是就教会的扩展而言，这并不是基督教传教士第一次进入欧洲，因为后来保罗曾写信给在罗马的人数众多而且很兴旺的教会，而这个教会当时并不是在他的努力下建立的。

腓立比

传教士们访问的第一个城市是腓立比（使徒行传16:12），这是罗马帝国设在马其顿东北角的一个驻防城，其中的大部分居民是从罗马军队退休的士兵。尽管这个城市有着这么庞大的外邦人人口，保罗仍然按照他以往的习惯首先到了犹太人经常聚会的地方，这是一个位于河边的“祷告的地方”，在腓立比，犹太人太少了，所以他们甚至连会堂都没有。



保罗被一个异梦呼召到了欧洲。梦中一个马其顿人（来自希腊北部的人）请求他到他们那里去。这个来自腓立比的拉丁碑铭含有罗马的省份马其顿的名字。

归信之人

保罗在这个“祷告的地方”讲演时，有一个听众叫吕底亚，她是腓立比第一个成为基督徒的人。如果保罗当时对于放弃原来的计划而进入欧洲还有些疑虑的话，此时这种疑虑已经随着这个妇女的归信而消失了，因为她是推雅推喇城的人，这个推雅推喇城正是位于保罗原来想要前往的小亚细亚地区(使徒行传 16:14—15)。她很有可能是第一个将基督的福音带到她家乡的人，不久之后在那里就已经出现了一个很大的基督徒团体(启示录 2:18—29)。无论如何，她明白耶稣是弥赛亚这一点使得她的生命立刻发生了翻天覆地的变化。尽管她是一个有些地位的妇女，但是她仍然很快向保罗和他的朋友们敞开了家门，使她的家成了他们做工的总部。保罗再次明白了福音能够在人们之间创造一种合一的友谊，它可以击毁所有社会的和种族方面的壁垒。

在腓立比发生的一件事情能够向我们解释为什么基督教信仰这时开始在罗马帝国的很多地方引起了那么多的对抗。当保罗四处传福音的时候，总是有一个使女跟随着他们，她被巫鬼所附，用法术叫她的主人大得财利。就像耶稣一样，保罗对社会和灵性上的不公有着很强烈的责任感，这样一个帮助她从邪灵以及利用她嫌钱的主人那里得到释放的机会保罗是不会放过的。我们可以想像，这样的行为当然不会受欢迎，她的主人非常愤怒，指控保罗和西拉通过传罗马人所不可受、不可行的规矩来骚扰他们的城(使徒行传 16:16—21)。

下　监

控告某人引起社会骚乱总是能够促使罗马官长采取某种行动，这个城市的官长立刻有了回应。保罗和西拉被鞭打并投入监里，在狱中，他们夜里唱诗赞美上帝。半夜的时候，忽然发生地震，监门打开了。尽管他们本来可以逃跑，但是他们选择了留下来，与其他囚犯呆在一起。禁卒以为在这种情况下囚犯已经逃走，就要拔刀自杀，但是当他发现他们还在的时候，他感到非常惊奇，并意识到这些囚犯所具有的平安是他所没有的。在得知他们能力的奥秘之后，他信了基

督，而且全家也都信了基督。在禁卒归信基督之后，保罗决定离开监牢。事实上，他本来就不应该在那里，因为他是一个罗马人。于是他要求维护自己作为罗马人的权力，并在离开腓立比城之前，要求这个城市的官长向他道歉(使徒行传 16:22—40)。

路加留在了腓立比，以便帮助初信的基督徒建立信心。他们来自社会的各个阶层，包括当地一位显赫的商人，一位灵医兼占星者，还有禁卒和他的一家。保罗的名声传播得很快，在他们访问的下一个地方，他和他的朋友们西拉、提摩太被描述为"那搅乱天下的"(使徒行传 17:6)。此后，他们访问的城市是帖撒罗尼迦和庇哩亚。在这两个地方都有重要的犹太会堂，很多人都信了基督。但是在这两个地方，在犹太团体的内部也产生了对他们的严重反对，这种反对似乎更是直接针对曾是法利赛人的保罗本人，因为当保罗前往雅典的时候，西拉和提摩太还是能够在那里留下来(使徒行传 17:14—15)。

雅　典

雅典数个世纪以来一直以其古代世界的文化中心地位而骄傲。到保罗的时代，它已经不再是一个政治中心，但它仍然是一个知识的中心，有很多罗马的年轻人被送往那里学习哲学，或者在那里加入了众多的东方神秘宗教中的一个，这些东方宗教在雅典找到了根据地。

这样在雅典传福音就需要采用与在保罗当时已经访问过的大部分地方所使用的截然不同的方法。那里的人们根本没有任何犹太的或者圣经的背景，因此，对他们传讲耶稣是弥赛亚几乎没有意义。对犹太人和改变宗教信仰的外邦人或者敬畏上帝者，保罗可以从希伯来经文开始讲，指出应许已经在耶稣的降生、受死和复活中成就了。在雅典，他意识到自己对于希腊文化中的属灵追求相对知之不多，因此他的传教不是从演讲开始，而是从观察那里的生活开始，并且聆听那些已经开始的辩论。他被要求在亚略巴古发表演讲只是个时间问题。雅典人通常喜欢精彩的辩论，这个城市的当权者认为，让人们对哲学和宗教保持兴趣是他们工作的一部分。

在对他们演讲的时候，保罗从希腊人对于作为造物主、恩典的赐予

者以及宇宙中不可见的存在之上帝的观点出发，讲到了人类普遍的那种对上帝的寻求，这位上帝“其实离我们各人不远”，在这个过程中他还提到了希腊诗人埃庇米尼德斯和阿瑞图斯的话(使徒行传 17:27)。



雅典代表着古典学术的传统。阿克罗波利斯山上建有雅典娜女神的帕台农神庙，这座山既被用作敬拜的中心，也被用作防务的堡垒。

他还提到，在这个城市的各个地方有很多神庙和祭坛。这在希腊城市中非常普遍，这些城市中的重要位置上通常都设有很多小神像和偶像，为人们提供机会，让他们在出去进行日常工作的时候能够崇拜这些神灵。由于以往各代哲学家的思想影响，这些神灵的作用多少会受到人们的怀疑，而保罗所使用的部分语言可能就是自公元前 6 世纪的色诺芬尼时代以来那些用来质疑这种传统崇拜形式的辩论。保罗并没有对他的听众们的传统宗教进行责备，而是使用这种语言作为开头，来展开他的福音。由于他注意到了一个向“未识之神”敬拜用的祭坛，他将耶稣



在帕加马发现的一座石头祭坛，上面的第一行字为“致未识之神”。

与这个不为人知的神等同起来，并从这个角度开始解释福音。保罗对于以创造为中心的灵性有着强烈的信心，这种灵性其实所有人都有，主要由于人都具有共性，这一点与他们表面的宗教传统没有什么关系（罗马书 1:18—2:10），这是他在雅典的出发点。当然，他也分享了基督教信仰中那些独特的、与众不同的方面，包括相信独一的真神，其本性彰显在耶稣基督的降生、受死和复活中。

人们对福音反应不一。保罗并没有立即在雅典建立一个兴旺的基督教会。但是这段叙事在使徒行传中具有重要意义，因为尽管其他故事给人们的印象是福音以必胜的方式传播，但是这段叙事提醒他的读者们，即便是保罗的传教工作，也未必能保证立刻就会获得成功。而且更重要的是，它为我们提供了一个在旧约故事中有关救恩历史不为人知的背景下传基督福音的模式。在这个过程中，保罗先肯定了他的听众们的属灵出发点，而且准备好了与他们一起从这个起点开始他们的探索旅程，与此同时，他向他们提出挑战，要求他们从信靠耶稣的新视角来理解事物。在这个过程中，他从自己的犹太传统中提取资源，尤其是创世记中的创造论神学，以及后来这种创造论神学在犹太教中的发展。

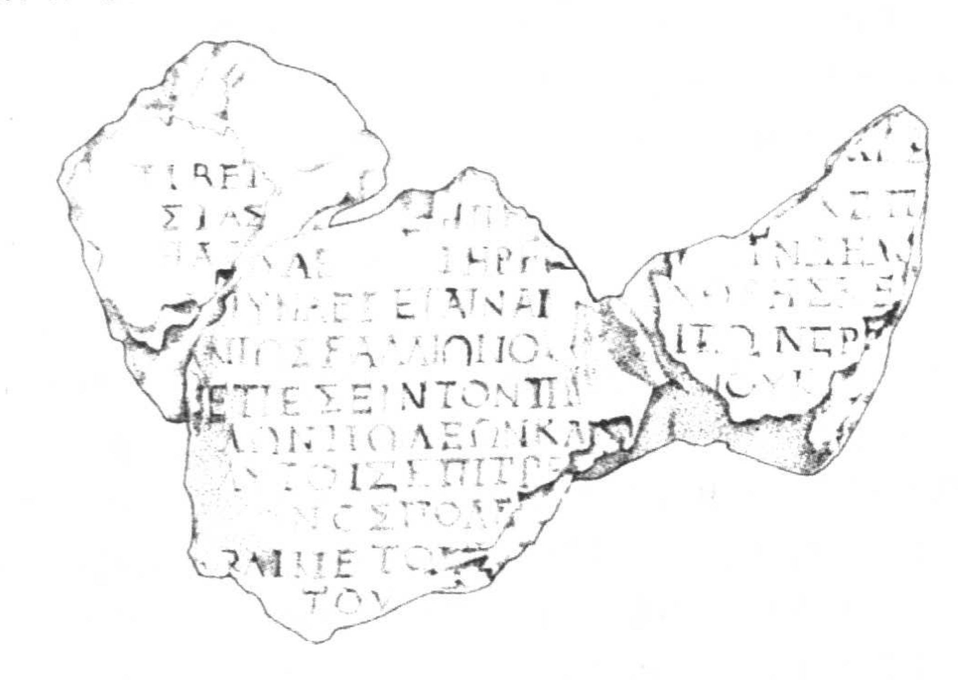
哥　林　多

此后，保罗继续旅行，到达哥林多。这是一个古希腊的城市，在公元前 46 年重建，成为罗马的一个驻防城。哥林多的地理位置很独特，它在希腊大陆最狭窄的地方，因此向东很容易进入爱琴海，向西很容易进入亚得里亚海。尽管罗马人已经开辟了大量的远洋路线，而且航海技术也已经非常发达了，但是古代的水手们仍然喜欢尽可能沿着海岸线航行。哥林多正是利用了这一特点，使自己成为贸易和交通的重要中心之一。尽管当时曾经有计划在爱琴海和亚得里亚海之间建设一条运河，甚至在新约时代也是，但是直到数个世纪之后这个项目才得以实施。保罗访问这座城市时，那里有两个分立在两边海岸上的港口——利嘉林（Lechaeum）和坚革哩（Cenchreae）——在这两个港口之间，有一个复杂的，像运送带一样的设施，沿着这个设施，

大量的奴隶将船只从一个港口拖向另一个港口。哥林多成为一个重要的中转地，经过这里，船只可以由爱琴海直接到达亚得里亚海，而不需要绕行希腊南部危险的海角。因为它的这种处于地中海东端和意大利中间的战略位置，所以总是车水马龙。

哥林多不仅是商业的主要交汇点，而且也是罗马帝国众多文化的交汇点。在哥林多街道中，来自不同民族和信仰不同宗教的人自然地融合在一起，这座城市成了整个罗马帝国生活的充满活力的缩影。作为水手们的补给站，这里的妓女比罗马帝国其他任何地方都要多，这座城市的名字成了一个性滥交的代名词。

保罗清楚地意识到哥林多的战略地位，此后的 18 个月，他留在那里（使徒行传 18：11），甚至在那以后他仍关注那里教会的牧养，超过在他以往建立的教会中所做的。在哥林多，保罗与亚居拉和他的妻子百基拉成了朋友，他们和他一样，是讲希腊语的犹太人，也是制帐篷的人。按照他以往的习惯，他先是在会堂中开始做工，但是当他



根据这个来自德尔斐的碑铭，我们可以确定保罗在哥林多停留了 18 个月。它表明，保罗造访时在此做方伯的迦流，是在公元 51 年或 52 年来到哥林多的。

遇到通常会出现的那种反对时，他被迫离开了。然后他就转到下一家，到了一个新归信的人家里，那人名叫提多犹士都，保罗将他的家作为在城里传教的根据地。城中很多人在这个时候信了基督，包括

基利司布，会堂中的领袖之一(使徒行传 18:8)，一个很大的、具有影响力的基督教团体开始在城中建立起来。

保罗在那里停留了 18 个月之后，会堂中的当权者决定一起行动，将他从城中赶出去。这一举动刚好是在罗马的一个新地方官，方伯迦流来到哥林多的时候，迦流是著名诗人兼哲学家塞内加的兄弟。众人对保罗的指控是“这个人劝人不按照律法敬拜上帝”(使徒行传 18:13)。完全在人们预料中的结果是，这个指控并没有什么效果，因为迦流不会按照犹太律法审判保罗，而根据罗马的法律，保罗并没有做犯法的事。这个事件的主要意义在于，这是保罗一生当中惟一能够给出比较确切的日期的事件。迦流在哥林多任职的时期记载在一份来自皇帝的信件中，而且被保留在碑铭上，碑铭显示他做方伯的时期不是在公元 51 年到 52 年，就是在公元 52 年到 53 年。

保罗写了更多的书信

保罗到达哥林多后不久，西拉和提摩太(他们此前留在帖撒罗尼迦)带着帖撒罗尼迦的基督徒的消息来到了哥林多。帖撒罗尼迦信徒的表现是令人鼓舞的，尽管他们归信基督刚刚 6 个月多一点，但是他们生命的改变给周围的地区带来了很大的影响，以至于其他人也受到了基督信仰的吸引。但是在教会中也存在着一些问题。会堂里的人发起了一些反对，包括具体的暴力行动，有几件事情导致了基督徒团体的内部关系紧张。有关性关系、教会领袖身份的性质，以及已经去世的基督徒的命运等问题需要回答。保罗在听到所有这一切之后，就写信鼓励他们，并在这些具体问题上给予指导。他所写的这封信就是帖撒罗尼迦前书。

但是帖撒罗尼迦教会的人很快就偏离了保罗在这封信中的劝告，因为他所说的有关已经去世的基督徒的情况，以及人们所期待的耶稣的再来为启示性的推测提供了机会。不久之后，保罗不得不写了另外一封书信，来帮助解决某种程度上是帖撒罗尼迦教会根据他的第一封信的某些部分而自行制造出来的难题，于是他写了帖撒罗尼迦后书。

正是在帖撒罗尼迦，保罗被指控为“扰乱天下的人”，而他留下的那些基督教会仍然继续着这样的活动。当我们阅读保罗写给他们的书信时，很容易得出结论说，帖撒罗尼迦教会陷入了严重的麻烦之中，但是我们不应该让几个不太重要的批评来遮盖这样一个事实，那就是，保罗热情地表扬帖撒罗尼迦教会是为数不多的具有基督一样品格的几个教会之一。他从这些人那里获得的鼓舞在他面对他做工生涯中的下一个大试炼时，一定给了他很大的帮助。



帖撒罗尼迦前书

在惯常的自我介绍之后，保罗以表扬他的收信人对于基督福音的信实作为书信的开头。他们认真地遵守着保罗所教导他们的一切，其果效就是建立起了一个强大的教会，而且，通过他们改变后的生命的榜样，福音的传播已经扩展到了更加广泛的社会范围中。在加拉太，有人认为保罗传讲从律法中得自由的福音会导致道德标准的下降，而在此发生的事情恰好相反，因为整个马其顿和亚该亚都看到了基督信仰对这些信徒的生命所带来的变化(帖撒罗尼迦前书 1:2—10)。保罗对于所有这一切的描述，给我们提出了一些有关他在帖撒罗尼迦传教工作的确切性质的问题，因为他提到初信的人时，说他们“离弃偶像，转向上帝”(1:9)，这暗示着这些人以前大多是外邦人，而使徒行传 17 章 19 节只提到了会堂内部的基督徒。但是这封书信后面的章节涉及了启示问题，这更有可能是犹太教内部的基督徒提出来的，因此保罗的传教有可能吸引了帖撒罗尼迦的有广泛代表性的人群，包括那些犹太血统的人，以及以往与会堂有关系的外邦人，还有那些与会堂没有关系的人。

保罗以及初信的人

保罗接着回忆了他和朋友们刚刚来到这座城市之时的传教策

略。他提醒他的收信人，使徒们一直谨慎地避免宣传他们自己，而是将人们的注意力吸引到他们传讲的福音内容上：尽管他们是带着上帝赐予的个人权柄出来传教的，而且还有早期教会的支持，但是在他们对待人的态度上，是按照耶稣的榜样来服侍的："只在你们中间存心温柔，如同母亲乳养自己的孩子。我们既是这样爱你们，不但愿意将上帝的福音给你们，连自己的性命也愿意给你们，因你们是我们所疼爱的"(2:7,8)。他们感到自己的努力获得了回报，因为帖撒罗尼迦人回应了福音，并且认识到这福音有改变生命的力量："你们听见我们所传上帝的道，就领受了；不以为是人的道，乃以为是上帝的道。这道实在是上帝的，并且运行在你们信主的人心中"(2:13)。这一认识，加上西拉和提摩太所带来的消息，成了对保罗在哥林多的困难环境下做工的一个极大的鼓舞(2:17—3:8)。然而，在他们的信心中似乎缺少了什么(3:10)，因此保罗开始针对提摩太向他报告的各种问题提出建议。

基督徒应该如何行事为人?

当犹太化主义者提出说，外邦人信徒面临的最大挑战是个人道德问题时，他们说对了。希腊化文化普遍是非常自由的，几乎没有什么性行为是被完全禁止的。保罗一直希望，通过圣灵的能力，初信的人的生活方式能够与基督教的价值观相一致。在大部分情况下，帖撒罗尼迦人的确也是这么做的。但保罗还有必要再次强调他在建立他们的教会时教导他们的话(4:1—8)。在这样做的时候，保罗很自然地回忆了他此前就同样的事情写给加拉太教会的信："你们蒙召是要得自由，只是不可将你们的自由当作放纵情欲的机会，总要用爱心互相服侍"(加拉太书 5:13)。帖撒罗尼迦人认真地学习了这个功课："你们自己蒙了上帝的教训，叫你们彼此相爱。你们向马其顿全地的众弟兄固然是这样行"(帖撒罗尼迦前书 4:9—10)。这个功课就是一再被强调也不会太过分，因为在一个既定的秩序迅速变化，人们失去理智地乱抓来到他们面前的任何信仰的世界中，教会所能做的最重要的事情之一，就是表现出基督的爱(4:9—12)。耶稣本人也教导说："你们若有彼此相爱的心，众人因此就认出你们是我的门徒了"

（约翰福音 13:35），这个劝告在这里被保罗进行了重复和强调。

未来会怎么样？

有一件首当其冲的事情似乎一直在困扰着帖撒罗尼迦教会。他们非常清楚在他们的团体内部成员之间所应该存在的关系，但是那些在保罗离开这个城市之后不久就死了的基督徒怎么办？有可能保罗关于基督再来的教导被误解了，因为有一些基督徒似乎认为，基督在荣耀中再来之前是不会有基督徒死去的。保罗清楚地表明自己对于这件事的看法，以便纠正这种观点，他强调说，尽管基督通过圣灵的工作仍与教会同在，但是耶稣有朝一日也会在荣耀中回来（4:13—18）。同时，帖撒罗尼迦的基督徒不必为那些死去的亲爱的人感到担心："我们若信耶稣死而复活了，那已经在耶稣里睡了的人，上帝也必将他们与耶稣一同带来"（4:14）。

保罗很清楚在强调上帝将来要做的事情的时候会带来一些潜在的问题，因此他接着提醒帖撒罗尼迦的基督徒，他们对于耶稣再来的信心不能成为现在不为主做工的借口。尽管有些人不会为"主来的那一天"预备自己，但是基督徒却应该好好预备自己。他们的工作不是要计算"那时候、日期"（5:1），而是"该彼此劝慰，互相建立"（5:11）。

活出基督徒的生命

最后，保罗就几个题目给他的收信人提出了一些劝告，总结了他在前面所说的话（5:12—21）。

■ 在教会中，基督徒应该：

——尊敬在他们之中做工的人，就是那些领袖们；

——彼此和睦相处（对他在 4 章 9—12 节中所说的话进行重复和强调）；

——彼此鼓励在基督里的信心（5:14）。

■ 在日常生活中，基督徒应该：

——以善报恶（5:15），这是基督徒最重要的特征之一（又参见马太福音 5:44）；

——“常常喜乐”(5:16)。

■ 在他们与上帝的关系方面，基督徒必须：

——不住地祷告(5:17)；

——让圣灵引导他们的生活(5:19—20)。

保罗向他的收信人作了最后一个要求和应许，用他常用的祝福和问候结束了他的信。他提醒他们，成功的基督徒生命的秘诀是明白复活的主的工继续运行在他的信徒们的身上，而且“那召你们的本是信实的，他必成就这事”(5:24)。

帖撒罗尼迦后书

在这第二封致帖撒罗尼迦教会的较短的书信中，保罗主要讲述了三个要点：

教会及其仇敌

从保罗在帖撒罗尼迦后书1章5—12节中所说的话来看，似乎教会面临着日益严重的反对。他解释说这是能够预料到的，因为他们的爱和基督徒的品质越为人所知，他们的仇敌就会让他们的生活越困难。没有什么人会理会那些对信徒而言没有意义的信仰，但是帖撒罗尼迦教会的生命的革命性变化，让其他人开始注意正在发生的事情。要想将世界颠倒过来，而不引起那个世界的反应是不可能的。保罗提醒基督徒们，尽管现在的局面有很多难处，但是上帝是站在他们一边的，而且最终要为他们做主。

教会与未来

“逼迫”也以一种更为微妙的形式进入了教会，这就是，有冒充保罗和他同伴的名字编写的信件在教会中出现(帖撒罗尼迦后书2:1—12)。某些热衷启示的人利用保罗在以前的书信中所提到的耶稣再来，借机提出自己对于这个话题的观点。保罗警告帖撒罗尼迦教会的基督徒“无论有灵、有言语、有冒我名的书信，说主的日子现在到

了，不要轻易动心，也不要惊慌”(2:2)。“主的日子现在到了”这句宣告的确切内涵是很难确定的。在哥林多前书，保罗提到有些人认为复活(通常与事物的终结以及基督的再来联系在一起)已经发生，基于这一观点，他们在保罗认为无法接受的性行为上放纵自己(哥林多前书15:12—58)。尽管我们很难将这两群人联系在一起，但是无论如何，保罗接着在这里强调说，按照他的观点，基督的再来以及所有伴随他再来的事情并不是要在看不见的或是神秘的情况下发生的(如果它已经发生了，那就属于这种看不见的、神秘的情况了)。相反，他通过提到与“不法的人”(2:3—12)有关的、某些将要揭开基督再来的序幕的历史事件，将他自己对主的盼望坚定地放在实际事件的环境之中。

教会与社会

帖撒罗尼迦教会内所出现的、对于未来事件的兴趣导致的结果是，部分基督徒不再过正常的生活。他们不再参与到社会中，只是闲散地等待着基督的再来，这是受到保罗严厉批评的一种态度。对他而言，真正的基督徒灵命并不是通过做一名敬虔的隐居者来表现，而是要求人们全面地参与到更加广泛的文化生活中。那些不这样做的人，无论他们的动机多么“属灵”，都应该受到教会的管教。保罗并不经常要求教会对其中的成员采取管教行为，但这一次是一个特例。当然，其他基督徒不能带着一种论断的态度这样做，而是要以一种挽救的方式:“但不要以他为仇人，要劝他如弟兄”(3:15)。

即使存在着所有这些问题，帖撒罗尼迦教会仍然学会了保罗所教导给他们的关于基督化生活方式的真正奥秘。他们很快成了让保罗非常骄傲的会众:“你们的信心格外增长，并且你们众人彼此相爱的心也都充足”(1:3)。

是保罗写了帖撒罗尼迦后书吗?

在我们分析帖撒罗尼迦前书和后书的过程中，我们认为保罗是这两封书信的作者，第二封书信是为了回答由第一封书信引起的问

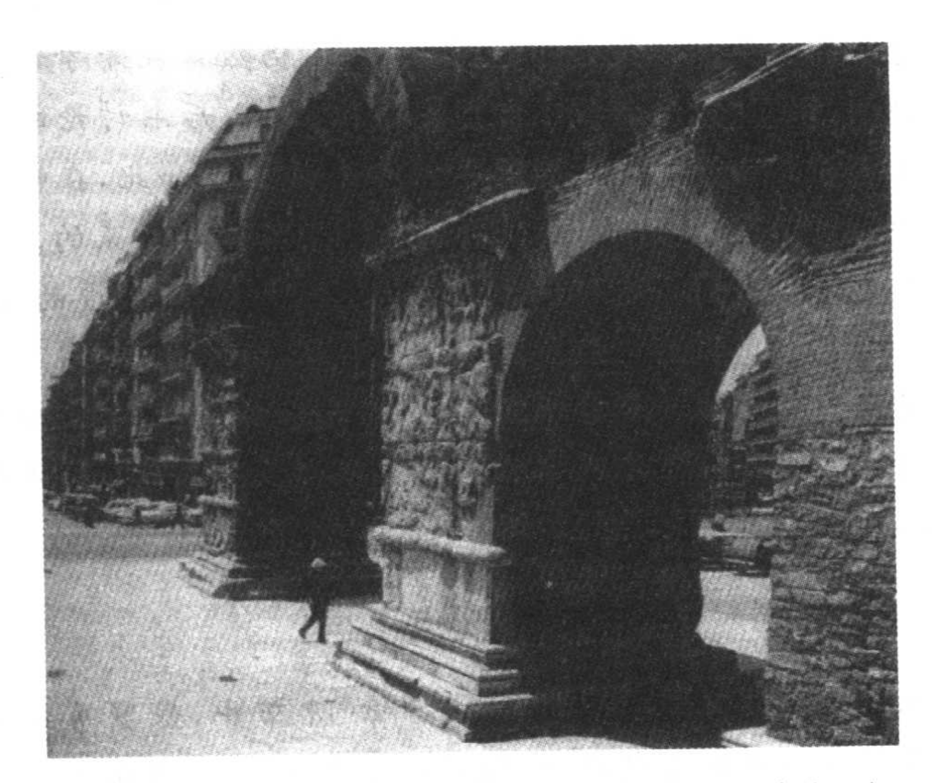
题。但是关于这两封书信的实际写作顺序，仍然存在着争论。有些人认为，实际上帖撒罗尼迦后书是首先写成的。后书讨论的逼迫是当务之急，而在前书中这种情况已经过去了；不但如此，在帖撒罗尼迦前书讲到的末世论的问题是在后书的基础上发展而来的。

我们无法确切了解这两封书信的顺序，但是更为重要的是，有人认为这两封书信各自具有与众不同的特点，如果说保罗写了其中一封书信的话，他不可能再写另外一封书信。由于帖撒罗尼迦后书是两封书信中较短的一封，而且较为笼统，这封书信经常受到人们的质疑，主要有以下几个原因。

末世论观点不同

在帖撒罗尼迦前书 4 章 13 节—5 章 11 节中，保罗写到耶稣的再来是个很快就要发生的事件，他劝告基督徒，在主来的日子不要感到意外。而在帖撒罗尼迦后书 2 章 1—12 节，保罗写到了在基督再来之前所要发生的一系列事件，因此有人认为，这种写法没有表现出主再来的紧迫性。保罗不可能同时持有两个观点。但是这种看法不像看起来那么有力，主要有两个原因：

- 尽管“末日的征兆”在帖撒罗尼迦前书中并没有列出，但是在 5 章 1 节中已经暗示了出来，在那里，保罗写到“弟兄们，论到时候、日期，不用写信给你们”。这个说法似乎说明，保罗认为他们已经知道了这方面的事情，当他接着劝告他的读者们不要为此感到意外的时候，实际上是因为，他们在所有世人之中应该已经能够认识到耶稣就要回来这一点。
- 这两封书信处理的问题是不一样的。在前一封书信中，保罗被问及有关已经死了的基督徒的命运的问题——于是他从一个适当的个人角度回答了这个问题。但是帖撒罗尼迦后书背后存在的问题截然不同，它涉及那些说“主的日子”已经来到的人。这是完全不同的一种观点，而且需要的是完全不同的一套答案，这一次保罗不是从个人的角度教导，而是从一个更广泛、更全面的角度教导的。



加勒里乌斯(Galerius)的拱门是一个非常壮观的罗马建筑。它横跨帖撒罗尼迦的埃格那田大道。

语气不同

帖撒罗尼迦前书被认为比帖撒罗尼迦后书更加正式。在这一点上,所谓的差异并没有像有些人认为的那么大。帖撒罗尼迦后书的作者仍然对他的读者们充满了关心,而且,如果像我们所认为的那样,帖撒罗尼迦前书是故意被某些人误解的话,保罗在第二次写信给他们的时候语气更加严厉并没有什么值得奇怪的。这种语气上的变化,在保罗后来为同样的原因写给哥林多教会的信中也能看到。

相似点太多

还有一种几乎完全相反的观点——不是认为这两封书信太不同了,而是认为它们太相似了!这两封书信中使用了一些类似的单词和词组。这一点被解释为,帖撒罗尼迦后书是帖撒罗尼迦前书被重新编写了的形式——有可能是重新被另外的某个人编写的,是在比保罗时代稍晚些时候写的。得出这样一个结论的依据还是太不充分了,主要原因有三个:

- 为什么有人会想要对保罗书信中的一封进行重写呢？惟一似乎合理的解释是，这样做有可能是为了更正帖撒罗尼迦前书中所出现的后来被认为是错误的观点。如果帖撒罗尼迦前书和后书中对末世论的观点是不同的，那么这样解释还有些道理。但是我们已经看到了，事情并非如此。
- 为什么作者不可以重复自己的话呢？即使在今天，写作长信的人也会经常在编写后面书信的过程中经常提到前面的书信，我们没有理由认为保罗不可以这样做。我们知道，这也是当时其他希腊书信作者的习惯，尤其是在一个连续的场景下提出个人劝告的时候，经常有必要对同样的事情不止一次地进行说明。
- 在帖撒罗尼迦前书和后书之间实际存在的字面上的类似并不是很多。帖撒罗尼迦后书至少有三分之二的语言是新的，其余部分大多也是标准的术语，是当时书信作者们经常使用的惯常用语——相当于我们现在使用“尊敬的先生”，或者“您忠诚的”之类的用法。

所有这些问题都是些表面的问题。这类差别如果作为一个独立的分析主题，可能会被弄成很重要的样子，但是当这种变化和重复被置于更为广泛的社会背景之下时，它们是很有道理的，是实际生活中天天发生的那种事情，尤其是在处理像这些书信所针对的那些情况的时候。

保罗的传教策略

保罗称得上是历史上曾经出现过的最为成功的基督教传教士。在不超过一代人的时间中，他的行程覆盖了地中海国家纵横双向的地区，在所到之处，他都建立了兴旺的、活跃的基督教会。

他的秘诀是什么呢？当然，保罗一直清楚地意识到他只不过是上帝的一个信使，真正使得他所遇见的那些人生命发生改变的，是圣灵的力量。当他想到他不得不经历的所有苦难时，他形容自己是一个“普通的瓦器”，不过是上帝临时用来存放其能力的容器而已(哥林多

后书4:7)。但是保罗也是一个深思熟虑的战略家。他的传教路线从来不是偶然而来的,他与人交流的方式也是基于他对人们思考和作决定的方式的相当理解之上的。

保罗是一个开拓者式的传教士,但是他自己从来没有到过任何地理位置上的边疆!他本可以花费数月,甚至数年的时间,跋涉在没有道路的疆土上,或者艰难地穿越乡村的小路,到达偏远的地方。但是他并没有这样做。相反,他利用了罗马人在整个帝国范围内所建设的那些宽阔的道路,以及正规的海上路线,这些都为他到达各个人口密集的城市提供了便利的交通条件,保罗所访问的正是这些地方。他知道自己绝不可能一个人将福音传给罗马帝国境内的每一个人,但是如果他能在一些关键的城市中建立起一群充满热情的基督徒群体的话,他们就可以将福音传播到更为偏远的地区。而且,在农村居住的人们经常要到离他们最近的城市来,因此他们也能接触到福音,然后,他们就可以将福音带回给当地的人们。在耶路撒冷五旬节那一天所发生的事情正是这样的。保罗非常清楚这样一个策略所带来的巨大潜力。至少保罗后来曾致信的教会之一——在歌罗西的那个教会——就是这样建立的。

保罗也意识到在他表达福音方面所需要考虑的多样性。耶稣成功的大奥秘就是无论他遇到什么人,都能够与他们交流。当他在田间的时候,他讲的是种庄稼的故事(马可福音4:1—9)。当他与一个家庭在一起的时候,他讲到的是孩子的事情(马太福音19:13—15)。当他与打鱼的人在一起的时候,他的主题是鱼(马可福音1:14—18)。保罗也是一样。他去到那些人们可以听他讲道的地方——在犹太会堂,在集市上,甚至在祭祀传统希腊神灵的神庙中。在帖撒罗尼迦的会堂中,他从旧约开始讲(使徒行传17:2—3);在雅典,他从希腊人所寻找的"未识之神"说起(使徒行传17:22—31)。在以弗所,他参加了有关基督教福音的意义的公开辩论(使徒行传19:9)。

保罗书信的读者们常常将保罗传讲的信息理解为针对人类问题的一组抽象建议,但是这并不是保罗所要沟通的信息。他从听众的立场出发,愿意讨论他们的需要。有时候发表正式的演讲比较合适;另外一些时候,这样做又会是完全错误的方法。保罗和他的同工总

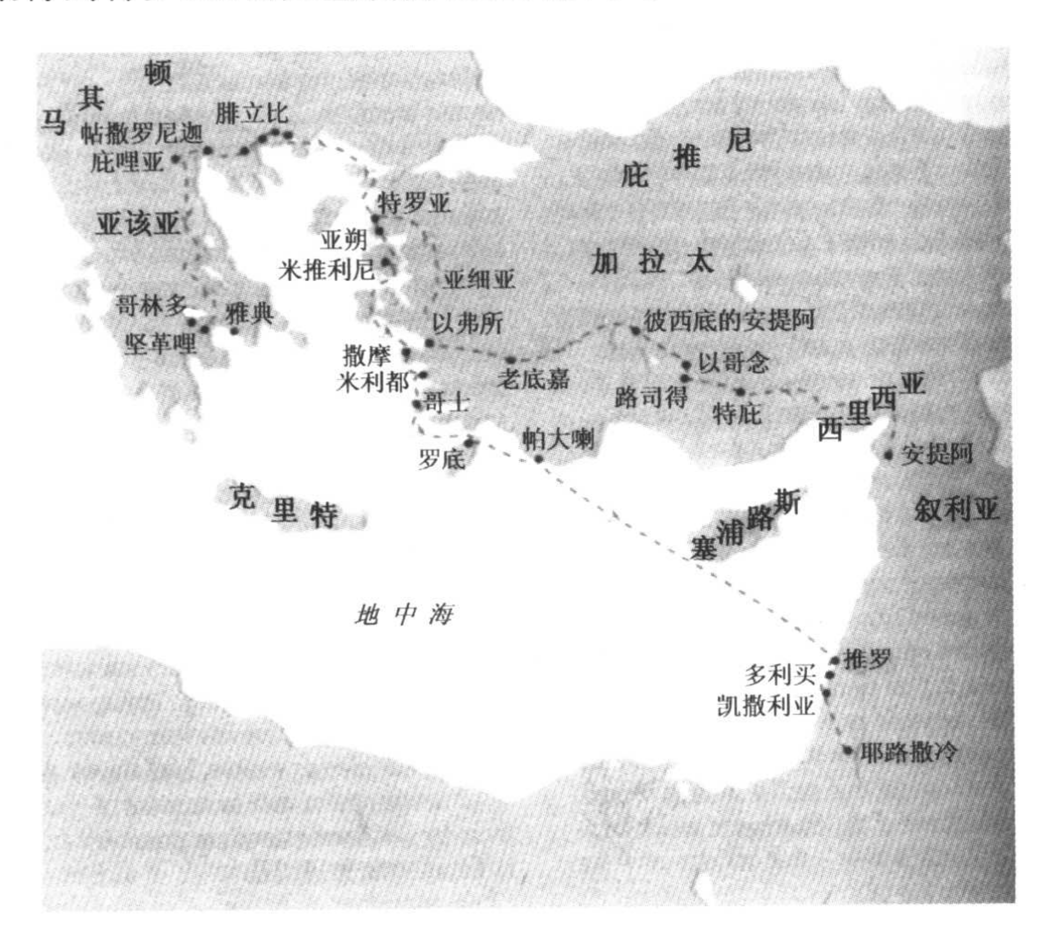
是随时准备着帮助人们找到各自属灵成长路程的新方向。这是他在帖撒罗尼迦成功的秘诀之一："我们在你们中间存心温柔，如同母亲乳养自己的孩子……不但愿意将上帝的福音给你们，连自己的性命也愿意给你们"(帖撒罗尼迦前书 2:7,8)。

正是这种对人的体贴以及在传福音方面的灵活性，使得保罗后来这样总结说："我甘心做了众人的仆人，为要多得人……向什么样的人，我就做什么样的人。无论如何总要救些人"(哥林多前书 9:19,22)。

第十八章　保罗——牧养者

保罗离开哥林多之后，到以弗所做了一次短暂的旅行，然后直接回到了巴勒斯坦的凯撒利亚，从那里他径直去了叙利亚的安提阿（使徒行传 18:18—22）。他在那里短暂地停留了一下，然后就开始了通常称之为“第三次传教旅行”的工作，这一次传教旅行与他以往的两次旅行方式全然不同。

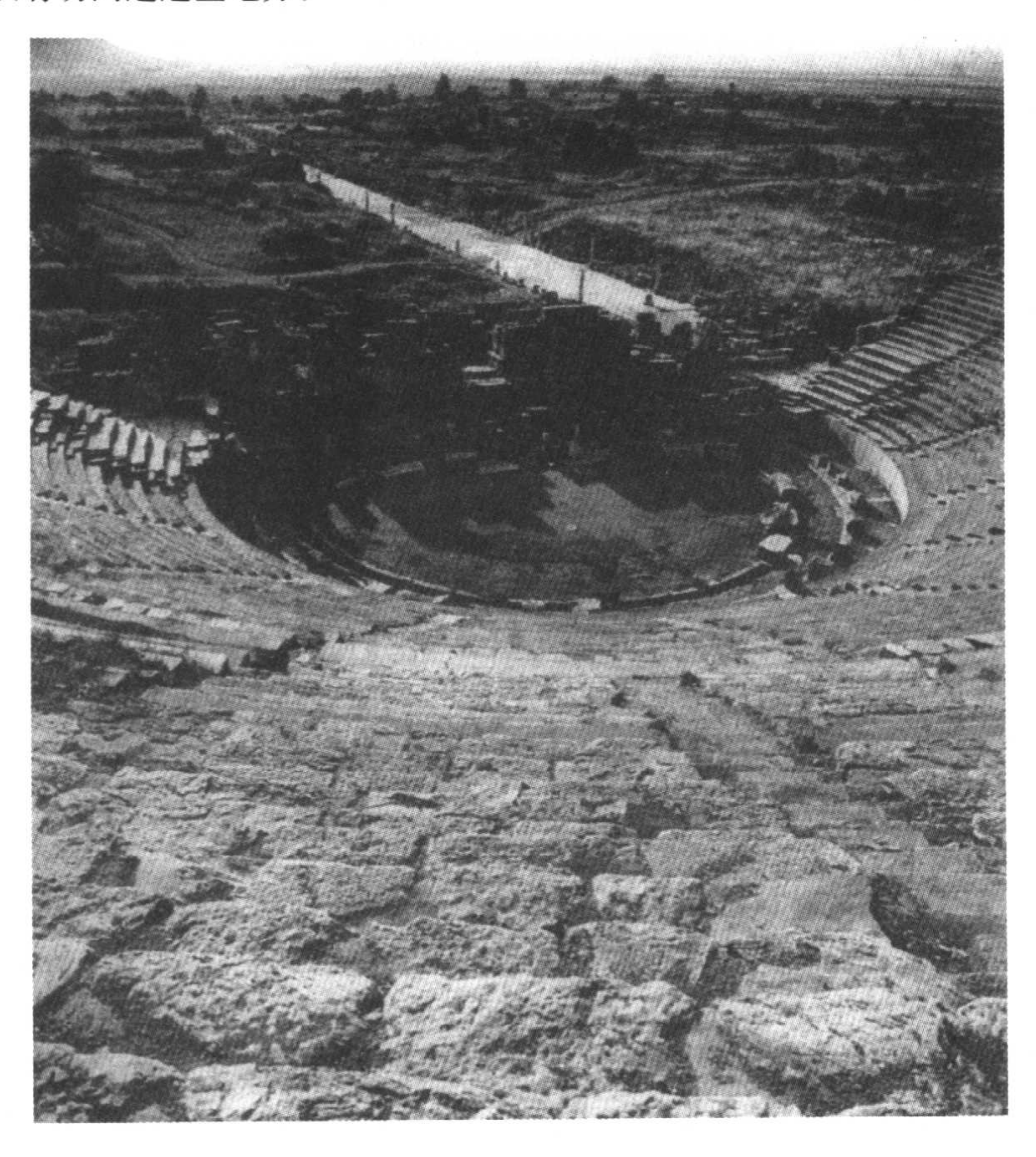
第三次旅行从性质上说，更多是牧养的工作，而且主要集中在两个地点，以弗所和哥林多。保罗先是旅行到了加拉太和弗吕家（这是他第二次传教旅行期间经过的地区），但是这次他没有像以前那样向北旅行到特罗亚，而是直接前往以弗所了。



保罗的第三次传教旅行路线

以 弗 所

以弗所是罗马亚细亚省的省会，是一个中心城市。从这里无论是通过陆路还是海路，保罗都能够很容易地与他在小亚细亚和欧洲建立的那些年轻的教会保持联系。从这里，他和他的同工们还可能去往亚细亚全地。他在这里的停留使得歌罗西和老底嘉等地建立了教会，保罗当时还没有访问过这些地方。



以弗所是一个很大的、有文化气息的城市。在抗议保罗传教的骚乱之后，城中的民众聚集在这个可容纳 25,000 人的大剧场中。远处是早已经被沙子淤塞了的海港。

在以弗所停留的三年时间里，保罗似乎到哥林多做过一次简短的访问。当他最后离开以弗所时，他再次访问了马其顿的教会——有可能是腓立比、帖撒罗尼迦和庇哩亚的教会。这可能就是他说他"直转到以利哩古"的那一次。以利哩古是希腊的一个地区，位于亚得里亚海的达尔马提亚岸边（罗马书 15:19）。他在亚该亚（可能主要是在哥林多）又停留了三个月，然后就返回了马其顿（使徒行传 20:3）。在那里，有几个教会的代表，包括路加在内，与他一起，共同将外邦人教会的一份礼物带去给耶路撒冷的教会（使徒行传 20:4—6;24:17）。

福音的影响

保罗在以弗所的长时间停留无疑是他这个时期牧养工作最重要的部分——甚至有可能是他整个一生工作中最为重要的时期。以弗所在地理位置上是保罗以往所访问过的所有地方的中心，除此之外，它还是一个重要的宗教传统的中心。在城市的中心，有一座亚底米（狄安娜）神庙，它作为古代世界的奇观之一而闻名于世。

保罗在以弗所的传教非常成功，以至于以弗所的宗教生活中的两个主要支柱受到了严重挑战。以弗所当时很出名的事情之一，就是它有大量的巫师和占星家，他们中很多人后来将他们的咒语书烧毁了，都成了基督徒。城市中的银匠们发现他们向朝圣者出售亚底米神庙中的小神像复制品的生意开始萧条了，这使得底米丢以及其他人发动了反对城里的基督徒的骚乱（使徒行传 19:23—41）。

再次下监？

尽管保罗在以弗所取得了这么大的成功，他还是经受了一些苦难——他已经预料到在他带领大量的人信基督时会遇到这种情况。在哥林多前书 15 章 32 节，他说他在与那里的"野兽"战斗，这可能表示他被投入了罗马大竞技场，但也有可能这只是一个比喻的说法。在哥林多后书 1 章 8 节，保罗提到了他在小亚细亚所经历的苦难，在罗马书 16 章 7 节（有可能是在刚刚离开以弗所之后写的），他描述安多尼古和犹尼亚为"与我一同坐监的"。类似这样的说法表明保罗在

以弗所的时候是坐过监的。有关坐监的证据我们将在第十九章中详细讨论。

劝告教会

我们对保罗传教的第三个时期最感兴趣，因为在这个时期，保罗写作了他最重要的书信中的三封：哥林多前书、哥林多后书和罗马书。这些书信经常被理解为像是以书信的格式写成的神学小册子，就像保罗以前所写的书信一样，它们遵循了古代信函的惯用格式，每封书信都是产生于一个特定的历史背景。

保罗与哥林多教会

给哥林多教会的书信尤其让我们遇到了整部新约中最为复杂的历史谜题之一。加拉太书、帖撒罗尼迦前书和帖撒罗尼迦后书可以非常容易地放入使徒行传所记载的保罗行动的图画中，但是对于哥林多前书和后书，我们从使徒行传中根本得不到任何资料。为了将这封书信背后的历史环境表现出来，我们需要完全依靠保罗写作时提到的那些模糊的暗示和线索。由于他的主要目的并不是要对自己的行动做出一个连续性的记述，也不是要描写哥林多教会的情况，因此我们对于那里所发生事情的任何重建一定或多或少是想像性的。但是在大多数学者之间有一个普遍的一致意见，那就是，保罗在这个时期与哥林多教会的交往可以归纳为六个阶段。

来自哥林多的坏消息

在以弗所停留的三年时间内，保罗接到了有关哥林多教会情况的坏消息。作为回应，他写了一封书信，劝告他们小心道德沦丧方面的危险。在哥林多前书 5 章 9、11 节中提到了这封书信，在那里，保罗写道："我先前写信给你们说：不要与淫乱的人相交……但如今我写信给你们。"有些学者认为，这前一封信的部分内容，有可能是现在保留在哥林多后书 6 章 14 节至 7 章 1 节中的内容，因为这一部分似乎在哥林多后书中与其上下文不符合，这一段的起头是"你们和不信

的原不相配”。

保罗写作哥林多前书

革来氏家里的人也带来了报告说，哥林多教会有结党的事情发生，保罗作为使徒的权柄受到了挑战(哥林多前书 1:11)。这些报告后来得到了司提反以及其他两个人的证实(哥林多前书 16:17)，他们带来了哥林多教会的信，询问某些具体的问题，哥林多前书可能就是保罗对于这封信的回复。

保罗访问哥林多

此后，从自哥林多返回以弗所的提摩太那里，保罗得知他的信并没有什么效果。这时，他决定到哥林多进行一次短暂访问，亲自看看那里所发生的事情。在使徒行传中并没有提及这次访问，但是在哥林多后书 2 章 1 节、12 章 14 节以及 13 章 1 节中确实提到了。在这次访问中，就像他在哥林多前书 4 章 21 节中威胁的那样，他一定是带着“刑杖”来的，因为他后来称这是一次叫人“忧愁”的访问(哥林多后书 2:1)。

又一封书信

在他回到以弗所之后，他交给提多一封语气更加强烈的信，就像他在哥林多后书 2 章 4 节中写道的那样，他是在“心里难过痛苦”的情况下写的。有些人认为这封信就是现在保留在哥林多后书 10—13 章中的内容，在那里，保罗严厉地反击了那些质疑他的使徒权柄的人，这一点几乎可以肯定是他的第三封书信的主题。

来自哥林多的好消息

然后保罗去了马其顿，他是被迫离开以弗所的(使徒行传 20:1)。在马其顿，他再次与提多相遇，他带来了哥林多教会态度转变的好消息，他还为保罗带来了教会邀请他前往哥林多的信(哥林多后书 7:5—16)。

保罗写作哥林多后书

保罗写了一封更充满感情的信，让提多带回哥林多教会，信中表达了他极大的喜悦。这封信可能就是我们现在所看到的哥林多后书1—9章的内容。他还借这个机会写了一些有关其他主题的话：教师和听众的关系、对死后生命的盼望、一般性的救恩问题以及他正在为耶路撒冷教会组织的捐资。如果哥林多后书的10—13章也属于同一封书信的话，保罗一定是在写信的过程中听说了在哥林多教会发生的又一次反对他权柄的骚乱，这使得他为自己作为一个公认的基督使徒的身份进行了辩护。有些学者认为，哥林多后书的10—13章并不比哥林多后书1—9章写得早，也不是在同一时间写的，而实际上是更晚的时候才发出的，那是在保罗的使徒权柄再次受到破坏的时候。

关于这些书信写作的背景，我们暂时讨论到这里。但是保罗到底要在信中说明什么？为了回答这个问题，我们最好看看保罗话语中的部分特点，从中我们可能会了解到当时哥林多教会的情形。哥林多前书在这方面提供的信息最多，所以我们现在重点讨论这封书信。

哥林多前书

在基督里的生命(哥林多前书1:10—4:21)

哥林多这个城市的特点之一就是其社会的多样性。它作为地中海最繁忙的一条交通路线的重要海港这一位置决定了这一特点。在哥林多的街道上，来自罗马的军官，来自东方的神秘主义者，还有来自巴勒斯坦的犹太人常常与希腊的哲学家们摩肩接踵，当保罗在这里宣讲耶稣的福音时，来自这个大都市的形形色色的人物，回应了福音的呼召，聚集在一起组成了哥林多的基督教会。

毫不奇怪，这些来自不同宗教背景和文化背景的男男女女将各种不同的观念和想法也一起带到了教会中。当保罗在那里的时候，各种不同的团体是集中在一起聚会的，但是当保罗离开之后，这些基

督徒开始自行解释他们的基督教信仰,因此自然就产生了各种不同的答案。

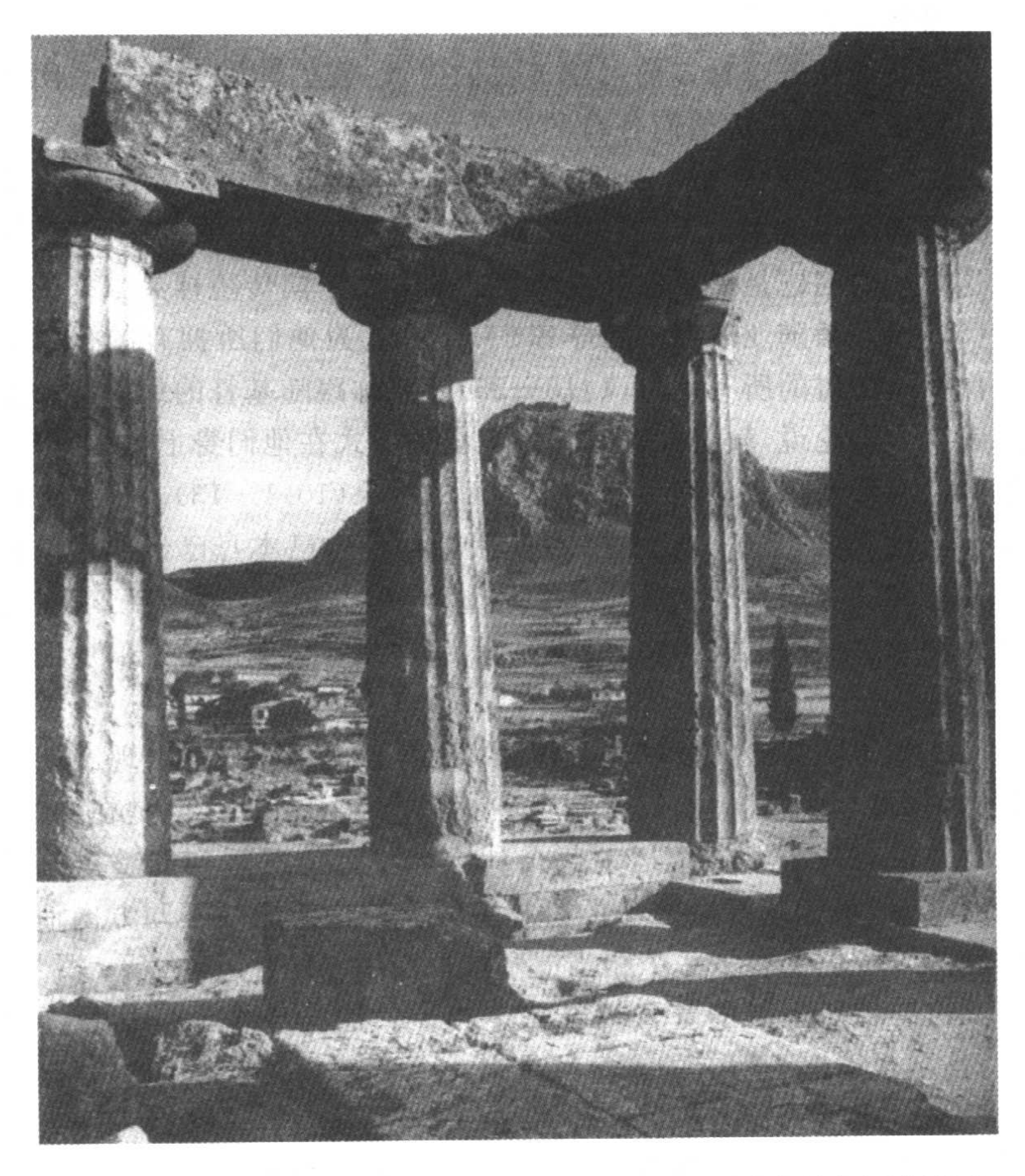
一个分裂的教会

结果,哥林多教会从实际意义上说,已经分成了四个不同的团体,这就是保罗在哥林多前书 1 章 10—17 节中提到的。有些人声称他们是属保罗的,有些人说他们是属亚波罗的,有些人说他们是属矶法的,还有一些人说他们只属于耶稣(1:12—13)。这四个团体清楚地反映了哥林多基督徒的不同背景:

- “保罗派”主要是自由主义者。他们听到了保罗原来所讲到的基督徒的自由,由此得出结论说,如果他们回应了基督的福音,他们就可以随心所欲地生活。这正像那些在加拉太反对保罗的犹太化主义者所认为的那样,即如果只传福音而不要求人们遵守旧约律法的话会出现的情况。实际上,保罗一直在强调,他远非将基督徒从道德义务下解放出来,他所传的福音其实给他们提出了更深的要求。但是这种无视律法(“反律主义”)的危险一直存在于他的教会中。
- “矶法派”无疑是律法主义者。他们是些像犹太化主义者一样的人物,认为基督徒的生命意味着要严格遵守传统犹太习俗,无论是在礼仪上还是在道德上。他们中有很多人在听到耶稣是弥赛亚的福音时,已经是犹太会堂的成员。
- “亚波罗派”有可能是希腊传统的忠实拥护者。亚波罗是使徒行传 18 章 24—28 节提到的,在那里,他被描述为是来自亚历山大的犹太人,“是有学问的,最能讲解圣经”。埃及的亚历山大有一个庞大的犹太人群,在新约时代前后,有几位很有影响力、很有恩赐的教师在那里居住和做工。其中最为著名的是斐洛(约公元前 20—公元 45 年),他是一位讲希腊语的犹太人,长于根据希腊哲学思想来解释经文,以证明摩西和其他人已经预言了哲学家在几个世纪之后所说的那些话。作为一个学识渊博的亚历山大犹太人,亚波罗有可能已经深陷在这种形式的经文释义当中。对于那

些具有希腊哲学背景的哥林多教会基督徒，他自然成了一位受欢迎的教师。

■ “基督派”有可能是一群自认为高于那些围绕普通的人而发展起来的各种派系的人。他们希望与基督有直接的联系，就像他们在神秘宗教中与神灵之间的直接神秘接触那样。如果塞拉皮斯(Serapis)能够被称为“主”的话，基督也能够被称为主。但是保罗



哥林多是位于贸易路线主要枢纽的城市。它的遗迹中最为有名的是这座阿波罗神庙，在神庙后面的是阿克罗哥林多岩石。

清楚地告诉他们，实际上“若不是被圣灵感动的，也没有能说耶稣是主的”（哥林多前书 12:3）。他们试图做的事情实际上是将一个神秘的神替换为另外一个神秘的神。由于这种信仰经常会导致实践上的自由主义，这些人有可能会发现自己在某些重要的道德问题上已经与“保罗派”站在同一个立场上。

哥林多教会的混乱

当我们顺着哥林多前书读下去的时候，我们能够看到这些团体是如何工作，来传讲他们各自的观点和主张。那些声称跟随保罗的**自由主义者**，鼓励整个教会不必担心道德标准（5:1—13）。声称以矶法为榜样的**律法主义者**，提出了哪些食物基督徒应该吃的老问题，尽管这时候的问题是关于向公众出售此前曾用于向传统神灵献祭的食物（8—9）。跟随亚波罗的**哲学家们**，坚持认为他们所拥有的智慧高过保罗所传讲的所有信息（1:18—25）。声称跟随基督的那些**神秘主义者**喜欢辩论说，教会的圣餐礼以奥秘的方式在他们身上做工，因此他们没有必要担心他们生活方式方面的后果（10:1—13）。他们声称复活已经来到，他们知道这一点是因为他们自己本身已经通过一种神秘的方式与耶稣一同复活了（15:12—19）。他们声称自己现在是以一种超灵性的方式存在，远非保罗、矶法或亚波罗的信徒们所能够理解的（又参见 4:8）。

这些不同类型的极端主义流派，导致了在 2 世纪时出现了诺斯替派，在哥林多，我们能够看到这种教派产生的苗头。但是在当时，保罗并没有关心给这个运动起个什么名字。他所看到的整个画面是，作为他最大的教会之一的哥林多教会被这四股往不同方向使劲的狂热分子们掷入了一个相当混乱的局面中。

这与他所理解的基督福音完全相反。他已经告诉过加拉太教会，信基督能够为所有的基督徒带来一个平等自由的新团体，这是他自己从一个城市旅行到另一个城市时亲身经历的，他在最不让人喜欢的人中间认识了新朋友，只是因为他们在基督里是合一的这个缘故。

在基督里的答案

因此，他知道解决哥林多教会问题的答案一定要在基督里寻找。保罗本人、矶法、亚波罗以及在哥林多教会中所追随的那个“基督”都不能提供什么持久的解决方案。当他第一次访问哥林多的时候，他教导说基督的十字架和他的复活对于理解基督教信仰是“第一重要的”(哥林多前书 15:3—7,1:18—25)。保罗、亚波罗还是矶法奉着他们自己的名做的任何事情都不会有什么持久的结果，只有基督才是不同文化的人们重新合一的惟一基础。因此保罗将他基本的信息重复了一遍，作为对哥林多教会问题的答案：“那已经立好的根基就是耶稣基督，此外没有人能立别的根基”(3:11)。

在说明了他自己的出发点之后，他接着处理了哥林多教会的一些具体问题——像他们对待世俗标准和制度的态度问题，以及在教会聚会的时候彼此相待的态度问题。

在世上的生活(哥林多前书 5:1—11:1)

尽管基督徒依靠他们在基督里的新生命能够享受某些特权，但是他们还得像其他人一样生活在同一个社会环境之中。在哥林多教会，有关基督徒和非基督徒之间的关系主要在三个方面引起了问题。

基督徒的行为

哥林多教会中至少有两派声称有神学依据，可以忽略公认的基督徒道德标准，在保罗书信的中心部分，他提到了在这种情况下他所注意到的三个具体问题：

- **放纵**——特别让他担心的是“风闻在你们中间有淫乱的事。这样的淫乱连外邦人中也没有，就是有人收了他的继母”(5:1)。保罗从来不会对与他持有不同意见的人采取激烈行动，但是这种行为是如此严重，以至于他没有别的选择，只能要求教会成员不要与这种人交往，直到他愿意改变自己的生活方式。他告诉他们，“就是你们聚会的时候，我的心也同在。奉我们主耶稣的名，并用我

们主耶稣的权能，要把这样的人交给撒旦，败坏他的肉体，使他的灵魂在主耶稣的日子可以得救”(5:4—5)。这个命令的确切意思并不是很清楚，但是主要观点是明显的：这种犯罪的行为，在保罗的眼里非常严重，所以一定要彻底消灭。如果当事人不准备改变他的生活方式的话，他必须离开基督教会——尽管他最终灵魂的命运与当地的教会无关，而是会在“主耶稣的日子”显现出来。

- **自由**——保罗不得不再次强调说，在基督里的自由并不意味着可以自由地违反道德(6:12—20)。基督徒的自由不是随心所欲地做任何事情，而是自由地服侍上帝，他们是属于上帝的(6:19—20)。
- **婚姻**——哥林多教会提问保罗的问题之一是有关婚姻和离婚的事情(7:1—40)。在回答这个问题的时候，保罗允许基督徒结婚(7:1—9)，尽管他自己并没有结婚，而且他“愿意众人都像我一样”(7:7)。他禁止离婚(7:10—11)，除非是非基督徒伴侣离开了基督徒的情况(7:12—16)。他建议哥林多教会的基督徒已婚也好，未婚也好，最好保持他们现在的身份(7:17—24)。尽管他认为独身生活是更好的选择(7:25—40)。



一对罗马上层社会的夫妻。

这显然是对于哥林多教会出现的具体问题的劝告。很有意思的是，我们注意到保罗将他自己的建议与他认为是基督的教导分别了开来。他认为他有耶稣的权柄，能够说在基督徒中不应该有离婚的事情(7:10—11)，但是他处理其他问题时，有一次他清楚地说明“不是主说”(7:12)，还有一次他仅仅说：“我也想自己是被上帝的灵感动了”(7:40)。

这类段落通常引发很多讨论，因为保罗在这里谈论的是非常古怪的事情。他为什么认为婚姻没有什么价值呢？毫无疑问，保罗自己的经历一定在其中起了作用，因为作为拉比，他一定曾经结过一次婚(所有的拉比都要这样)，而在当时，他显然不是在婚姻关系里。对于他本人的经历的最有可能的解释是他离婚了，有可能是因为成为

基督徒的缘故。但是在他的劝告的背后，还有一个更为根本性的原因，他的建议是基于纯粹实用主义之上的：由于当时哥林多教会的那种不稳定状态，他认为有很多更重要的事情要做，而不是安排婚礼的事情。

耶稣本人也说过与保罗并非完全不同的话："人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命，就不能做我的门徒"（路加福音 14:26）。这句话与哥林多前书 7 章 29—31 节 有着惊人的相似。耶稣并不是反对婚姻和家庭生活，在保罗作品的其他段落中能够表现出保罗也非常尊重婚姻。因此，此处还是一个实际优先问题，而且在处理他认为是非常危险的情况时，他采取了激烈的行动。

基督徒与世俗法律

另外一个让保罗担心的问题是哥林多教会的基督徒互相争吵，然后到世俗的法庭去解决他们的问题。保罗立刻责备了这种做法。首先，宣称彼此是兄弟姊妹的基督徒到世俗的法庭去求审根本就是非常荒谬的。当在一个家里起了争端的时候，是没有必要到法庭上解决的。教会的部分成员理所应当具有足够智慧，能够解决这些问题（6:1—6）。但是让保罗更加烦恼的，首先是此类争吵的发生。基督徒应该学习基督所给他们立下的榜样，应该情愿"受欺"，而不应该在教会内部引起分裂（6:7—8）。根据上帝在基督里已经为他们做的，他们这种琐碎的争吵没有一点意义（6:9—11）。

日常生活

基督徒有可能独立于世俗法庭而生活，但是要躲避像在哥林多这样一个城市中的那种其他充满宗教色彩的生活就很困难了。对于哥林多教会而言，困难主要集中在有关食物的问题上，尤其是肉。这成了一个大问题，因为在哥林多，还有其他一些希腊化的城市中，普遍是没有肉店的。无论从哪个来源所购买的肉，总是与宗教有些联系。最大也是最好的肉源是那些传统希腊神庙，在那里动物被用来祭祀神灵们。在那些犹太人口众多的城市，根据希伯来圣经的仪式

所杀掉的牲畜的肉是可以买到的。无论怎么做，基督徒都觉得为难，因为他们与犹太人团体的关系常常不太好，因此，大部分时间，犹太人的肉店不愿意卖肉给他们——而从外邦基督徒这一方面，他们也不愿意向犹太人买，因为那看起来像是在接受妥拉有关饮食的规定一样。但是来自希腊神庙的肉怎么样呢？他们可能已经考虑过从这个来源买肉所涉及的宗教分歧，大部分基督徒认为，由于这些受到崇拜的神灵实际上并不存在，因此向他们献祭用的动物也就不会带来什么后果。可是其他觉得没有什么把握的人，认为买这样的肉会某种程度上鼓励这种崇拜，而且与这种崇拜有份。那么他们到底该怎么做呢？保罗在哥林多前书 8 章 1 节—11 章 1 节中解释了这个问题，他的建议中有四个中心内容：



哥林多教会的部分基督徒对于吃肉有争议，因为这些肉有可能是在异教庙宇中献祭用过的肉。这个碑铭来自哥林多的肉市(macellum)。

- 基督徒当然可以自由地吃那些祭过希腊神灵们的食物，因为这些神灵并不存在。但是那些理解这种做法的人一定要考虑那些以不同观点看待这种事情的人的感受。那些“开通”的人，考虑到那些可能觉得这种行为具有冒犯性的人，应该偶尔愿意放弃吃从当地神庙中买回来的肉的自由。
- 这正是保罗本人在一种不同的环境下做出的让步。作为一个使徒，他有权利获得上帝的子民的支持，他甚至可以引用耶稣的话来证明这一点：“主也是这样命定，叫传福音的靠着福音养生”(9：14)。但是，他提醒哥林多教会的基督徒说他已经放弃了这种养生的方法，而是愿意将自己放在约束的下面，以便他的福音能够为所有人接受：“我虽是自由的，无人辖管，然而我甘心做了众人

的仆人，为要多得人”(9:19)。

- 基督徒也应该意识到，采用神秘态度追求属灵确实是有危险的。哥林多教会中有些人显然认为基督教的圣餐礼让他们获得某种免疫力，不必惧怕传统希腊宗教礼仪，因此他们觉得可以参加这些仪式而不必非得赞成它们。保罗要求人们注意以色列历史上的几个故事，这些故事证明事情并非如此，保罗辩论说，他们若想像可以前一天领了主的圣餐，第二天又敬拜当地神灵，而不会在灵命的完全上打折扣就太天真了。
- 在所有这些事情上按照实际情况做出决定的一个总原则是，不要带领别人走偏了路，即使本身是正确的事情，也要“为荣耀上帝而行”(10:23—11:1)。

教会中的生活(哥林多前书 11:2—15:58)

保罗被问及几个困扰哥林多教会的具体问题，有些我们已经讨论过了，像有关婚姻和离婚的问题以及从当地神庙购买食物的问题。但是还有一些与教会的敬拜(11:2—14:40)以及信仰(15:1—58)有关的其他问题。

教会的敬拜(哥林多前书 11:2—14:40)

当哥林多教会的基督徒聚会敬拜、试图将保罗的教导用于实践的时候，出现了三个实际问题：

- **敬拜的自由**——保罗教导他们的似乎是与教导加拉太教会一样的内容。他教导的两个基本要点是，在基督里，不分种族、阶级和性别(加拉太书 3:28)，以及基督已经赐给了基督徒一种新的自由(加拉太书 5:1)。在教会的实际敬拜中，这意味着保罗的做法与当时犹太习俗不同，他允许妇女完全参与到基督教传道中，他将这一“传统”传给了哥林多教会(哥林多前书 11:2)，教会的成员也都坚守了这些传统。但是他们误解了基督徒自由的特点，有些在教会服侍中占领导地位的妇女，在上帝的面前做了她们在邻居面前都不会做的事情。

当时流行的社会习俗是，受人尊重的、有德行的妇女在公众面前出现的时候要蒙着头。但是哥林多教会的基督徒说他们已经获得了自由，甚至可以不理会文化的习俗，认为可以在教会中在上帝的面前自由地表达这种自由。对于保罗而言，这一情况与买肉方面引起的问题类似，只不过在这种情况下受到冒犯的不是基督徒，而是更大范围的社会群众。由于保罗明白教会的重要责任之一就是呼召其他人信基督，因此他要求哥林多教会的基督徒采用他以前所提出的策略："向犹太人，我就做犹太人，为要得犹太人……向没有律法的人，我就做没有律法的人，为要得没有律法的人……向什么样的人，我就做什么样的人。无论如何总要救些人"(9:20,21,22)。在这个原则下，他劝告妇女们在参加教会敬拜的时候，应该遵守当时流行的社会习俗，蒙上她们的头，即使在一个理想的世界中，这看上去也像是对于基督徒自由的一种限制(11:2—16)。

- **道德与敬拜**——教会守主的晚餐(圣餐)的方式也让人感到担忧(11:17—34)。他们并没有按照保罗在早些时候教导他们的那样(11:23—26)，按照耶稣本人给门徒们的命令做，哥林多教会的部分基督徒通过各自带来食物，将这个仪式变成了一个宴乐的场合，进行私人聚餐——他们本来是应该在各自家中进行这种聚餐的(11:22)。

  保罗非常反对的分门结党的事情，甚至也在主的晚餐的仪式上显出了丑陋的苗头(11:18—19)，因为不同的团体喜欢吃不同的食物，此外，那些有钱人比处在社会边缘的穷人有更丰裕的食物。所有这些分歧，且不说伴随出现的醉酒狂欢，对于他们聚会的目的和基督徒本身都是一种羞辱。他们并不思考他们在做什么，其中有些人已经为此招致了惩罚(11:29—32)。

- **属灵恩赐与敬拜**——哥林多教会中，另一个非常重要的特点就是属灵恩赐的运用。在使徒建立的教会中有一点对于基督徒的经历是基本的，那就是，他们相信基督徒是被圣灵的能力充满的人。他们是获得"神赐能力的"，是带有这种 *Chrismata*(希腊词，字面意思为"恩典的赐予")的人。这些属灵恩赐包括说方言(*glosso-*

lalia)、翻方言，先知讲道(如使徒行传 13:1—2)，以及使徒们行神迹(使徒行传 19:11—12)。

哥林多教会拥有所有这些恩赐，而且更多更丰富，他们非常迫切地想要运用这些恩赐，以至于经常同时有好几个人参与教会的敬拜。这显然并不是一种令人满意的行事方法，保罗不得不提醒他们，“上帝不是叫人混乱，乃是叫人安静”(哥林多前书 14:33)，这意味着，当这些恩赐被使用的时候，人们应该理所当然地认为，如果真是上帝在感动他们的话，这种恩赐的使用应该是以一种造就整个教会的有序方式进行的(12:7)。

保罗无疑愿意承认在哥林多教会显出的所有属灵恩赐是真的。他强调说，所有这些恩赐都是上帝所赐予的，因此每个恩赐在教会聚会的时候都有其合适的使用位置。这就好像一个人的身体有不同的肢体一样，每一个肢体对于整个身体的顺利行动都要做出贡献，同样，教会中不同成员所拥有的各种恩赐，应对教会整体的顺利运行做出贡献(12:14—31)。

并不是所有的基督徒都有上帝所赐予这些显著的恩赐之一，像说方言，但是所有的基督徒都是有价值的。最重要的一点是，有一个恩赐是全体基督徒都有的，这就是爱，这是切慕和追求其他属灵恩赐的惟一基础(14:1—2)。

教会的信仰(哥林多前书 15:1—58)

最后，保罗的话题转到了他认为是基督教信仰的基本核心上，这碰巧也是哥林多教会基督徒中间出现最多异议的问题之一：耶稣的复活。

教会中有些成员宣称，在他们的奥秘经历中，他们已经复活，活在一个远超过普通基督徒所能够达到的新的属灵层次上，保罗认为这个观点与对耶稣复活本质上的误解有关系，他从两个方面来解决这个问题：

- 首先，他提醒哥林多教会的基督徒们要注意那些作为耶稣复活这一信仰之基础的确凿历史事实(15:3—11)，在此过程中，他提供

了耶稣复活这一信仰的最早的新约记载。

- 然后，他继续证明说，如果耶稣的复活是一个实在发生的事情（他和其他使徒们就是这么相信的），这一定是基督徒在末日也会复活的保证，就像耶稣从死里复活一样。因此，鉴于耶稣复活对于整个基督教信仰具有核心的意义，那些否认复活的现实、将复活重新想像为一系列神秘经历的人，实际上是否认了基督教信仰的基础，因为“死人若不复活，基督也就没有复活了。基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里……我们若靠基督只在今生有指望，就算比众人更可怜”（15：16—17，18）。

哥林多教会的更多争论

保罗写给哥林多教会的书信到此还没有完结，尽管他至少在劝说他们改变心意方面已经取得了一定成功，因为我们再没有听到什么有关复活、婚姻或者从当地神庙买肉之类的问题了。但是教会仍然有问题，这次尤其是与自称是从耶路撒冷教会派来的“使徒”的到来（哥林多后书 11：1—15）有关。保罗已经解决了加拉太教会中此类人物的问题，但是那些来到哥林多教会的人并不是严格意义上的“犹太化主义者”。他们并没有劝说哥林多教会的基督徒接受割礼和旧约律法而使他们成为犹太人，相反，他们试图劝说他们将与保罗的联合转为与耶路撒冷教会更具有保守倾向的那些领袖联合。

保罗显然选择了在这些人仍然住在哥林多的时候访问教会，这是一个“令人忧愁的旅行”，就像他在哥林多后书 2 章 1 节中描述的那样。对保罗而言，这当然是痛苦的，因为他被这些假使徒以及他们对保罗的使徒权柄的质疑侮辱了。他匆忙离开那里，后来他自己也认为这是一个错误，因为这样做仿佛正是证实了他的敌人们所说他的话（哥林多后书 1：12—22）。结果，哥林多教会的基督徒陷入了混乱之中。到底谁是真正的使徒，他们又如何在真和假之间做出分辨？他们的忠诚从一方转到另一方，为了澄清这些问题，保罗再次给他们写了一封信，这次他所写的信就是哥林多后书。

尽管哥林多前书从头到尾有着清晰的论述主线，但是哥林多后

书的情况却截然不同。这封书信读起来更像是保罗关于不同主题的劝告的一个文选，而不是我们在他的其他书信中所看到的那种循序渐进的讨论。由于这个原因，有些解经家认为它应是这个样子的：它是两三封独立写作的信，后来被一位编者收集整理在一起形成书信集。这在古时候并不是什么不同寻常的做法，而且原则上，保罗书信的收集者也不是没有理由这样做，哥林多后书中的思路的确看起来在几个地方突然改变了方向。

- 2 章 14 节—7 章 4 节，与其前文和后文非常不同。而且，如果 7 章 5 节作为 2 章 13 节的下文来读的话，更有意义，但是即使在这段本身，6 章 14 节—7 章 1 节似乎也将前后文之间的意思给打破了。有没有可能在这个特定的段落中，包含的是起初独立的书信，也就是说，可能包括肯定是保罗写给哥林多教会的，但是在新约中并没有单独分别出来的书信？
- 第 8 章和第 9 章讨论的似乎是同一个题目（给耶路撒冷教会的捐资），但是彼此之间并没有关联。尤其是第 9 章讨论的题目，似乎完全独立于前一章讨论的题目。哥林多后书 9 章 1—15 节有没有可能是另外一封独立的书信，是保罗在教会的所有问题出现之前写的，用以推荐提多和其他人去哥林多教会，以便鼓励那里的基督徒对耶路撒冷教会慷慨奉献？
- 第 10—13 章与第 1—9 章形成了鲜明的对比。在第 9 章的末尾，保罗表达了对于哥林多教会解决了问题后的满意，但是在第 10 章的开头，他再次做出攻击姿态。因此，第 10—13 章是否原来也是作为一封独立的书信，是保罗在教会情况更为危险的时候写的？
- 所有这些观点都很有道理，尤其我们知道了保罗写给哥林多教会的信不止两封这一点以后。反对哥林多后书是书信编辑在一起的集合这种观点的主要论据是，这些较短的段落加入目前文章中的方式有些太随意了。例如，保罗书信的收集者为什么会将这些段落混在一起，将那些较短的书信以这样一种方式插入较长的书信当中，而使得两者想要表达的意思都被打断了呢？将它们按前

后顺序一个接一个地包含在里面岂不是更加自然吗？由于这个原因，大部分评论家只是确信第10—13章是一封独立的书信，写作时间晚于第1—9章，因为这是对于9章15节到10章1节之间语气发生改变所做出的惟一可能的解释，也就是说，正当保罗写作到现在我们所看到的第9章结尾的时候，有某些其他资料抓住了保罗的注意力。但是，由于其他材料的这种显然不合逻辑的排列，人们一致认为，在2章14节—7章4节；8章1—24节和9章1—15节之间出现的明显的主题变化最好理解为保罗自己思想上的离题。

那么，哥林多后书到底就保罗所面对的他与哥林多教会的关系方面的新问题说了些什么呢？这封书信很自然地分为四个主要部分。

勇敢地面对问题（哥林多后书1:3—2:13）

保罗知道，他需要就他与哥林多教会之间关系上的这种纷乱的性质做出解释，但还有关于真使徒身份和假使徒身份的问题，因此他在书信开始的感恩部分澄清了他在这两个问题上的立场（1:3—11）。在这里，他让人们不仅注意他对于哥林多教会的爱，而且他相信，从某种程度上说，患难和软弱是真正服侍上帝的工作中不可避免的一个组成部分。为了应对逼迫，保罗需要全心全意地信靠上帝，而且他也需要他的读者们给他祷告的支持。这就是为什么他显得没有他的对手们那么自信和咄咄逼人的原因，因为他并没有将他与他的信徒们之间的关系看作是单方面的事情：他需要他们的祷告支持，就像他们需要他的引导一样。

保罗也需要向哥林多教会的基督徒再次保证他是值得信任的。他那出乎意料的访问和书信，以及在最后时刻改变计划的做法给他们的印象是他不坚定（1:12—2:4）。他们得出结论说他害怕访问他们，因为他心里知道对于他是“假使徒”的指控是确实的。保罗显然深深被这些批评触动，并且为指控他行事自私这一点进行辩护。没有什么可以改变这个事实：他之所以写信给他们，而没有访问他们，

是因为他希望以写信的方式纠正他们的错误观点没那么令人痛苦："不是叫你们忧愁，那是叫你们知道我格外地疼爱你们"(2:4)。

个人的仇恨也一定要纠正过来——保罗和教会都应该愿意原谅那些曾经特别无礼的人(2:5—11)。保罗在此处显然指的是一个特定的人——根据有些人的观点，这个特定的人有可能指的是那个在哥林多前书 5 章 5 节中提到的与继母同居的人，但是更有可能的是某个对保罗特别无礼的人。

使徒是干什么的？(哥林多后书 2:14—7:4)

问题的重点是保罗作为使徒的权柄，他是通过表达自己作为在"基督里夸胜"的一分子而对上帝感恩的方式(2:14)进入这个话题的。然而，尽管他与基督之间有着这么亲密的个人关系，但是这并不能使他能够以胜利者的姿态来吹嘘自己的能力，因为圣灵的恩赐也带来很大的责任，保罗认为正是对这一点的认识，使得他与其他来到哥林多教会的所谓的"使徒们"不同："我们不像那许多人，为利混乱上帝的道，乃是由于诚实、由于上帝，在上帝面前凭着基督讲道"(2:17)。

保罗不像那些来自耶路撒冷教会的人，他并没有依靠官方的书信来确立他的地位，而是满足于用信徒们改变了的生命和他本人生活方式的质量(3:1—18)来判断他做工的果效。如果基督徒真是在服侍上帝，那么上帝的同在是众人都可以看得到的："我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的"(3:18)，这是他认为基督教信仰超过其他属灵传统的与众不同的优势之一(3:4—17)。即使这样，这也并不是一种担保，能够让使徒们生活在一个与众不同的层面，不受到日常生活中那些平常问题的影响(4:1—15)。因为尽管福音是大能的、赐人生命的信息，但是上帝选择的是将它赐给"平常的瓦器"，他们是那些经常"四面受敌……心里作难……遭逼迫……被打倒……"的人(4:7,8,9)。耶稣本人也有过同样的经历，但是在十字架之后来到的是复活，这一点对保罗来说是基督徒生活的关键。在加拉太书 2 章 19—20 节，他强调说，他的信心的秘诀是有活着的基督在他里面，在此处，这一主题再次出现："因为我们这活着的人，是常为耶稣被交于

死地，使耶稣的生在我们这必死的身上显明出来”(4:11)。对于保罗来说，这正是人们需要重视的地方：福音的使者一定不能对福音本身糊里糊涂，“属灵的宝贝”放在“平常的瓦器”中这一事实让人们意识到“这莫大的能力，是出于上帝，而不是出于我们”(4:7)。

对自己曾面对的各种身体上的危险的思考使保罗将话题引到了死后的生命。在哥林多前书，这已经是一个重点讨论题目了，但是在这里，角度发生了变化，他提出了不同的问题，这无疑是由于他刚刚从死里逃生的结果(可能是在以弗所，哥林多后书1:9)。他在5章1—10节中所说的话，是他所有书信中最为复杂的段落之一，导致了人们对于他在这个问题上所持观点的性质进行了大量的推测。但是有两件事是非常清楚的：他仍然反对哥林多教会中那些认为“复活”是一种个人内在属灵经历的人的观点；而且他仍然相信犹太人关于人死后仍然是以有形的身体存在这一信仰，而反对希腊人认为人是有一个不死的灵魂，其能够在身体完结之后仍然存在的观点。但是，他接着坚持说(就像他在哥林多前书15章42—57节中所做的那样)，复活后的存在与今生是连续的，尽管并不相同，因为他认为上帝将要用“不是人手所造，在天上永存的房屋”来代替“地上的帐篷”(5:1)。

在保罗的整个讨论中，他始终主张现在和未来之间的这种关系，这在耶稣的教导中已经为人们所熟知，他坚持认为，即使是最终的复活也仅仅是上帝已经在基督徒生命中所做的工的最后外在表现而已。这就是为什么基督徒的思想方式、做事方式以及他们的标准和价值观应该此时此刻就反映上帝同在这一现实的原因：“我们从今以后，不凭着外貌认人了……若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了”(5:16,17)。

根据这一点来看，保罗的患难并没有与他宣称的使徒身份相冲突。相反，他将它们视为对这一宣称的真实性的最清楚的证明(6:1—10)。到这里，保罗认为自己已经详细地解释了他自己的情况，于是通过呼吁他的读者们体现出他们自己在动机方面也与他同样诚实来结束他的话(6:11—13)。

然后他警告他们说，基督徒的生活方式应该与属世的生活方式截然不同。基督徒一定要通过与属世的生活方式以及社会上流行的价

值观之间保持适当距离来反映出上帝的价值观和标准(6:14—7:1)。人们通常认为保罗在这里提到的是有关个人道德，尤其是婚姻关系方面的事情。这些有可能涵盖在他说过的话里面，但实际上他的劝告涉及范围要广泛得多，因为他是在鼓励他的读者们预备好将上帝放在生活各个方面的首位，而不是他们觉得放在哪里合适就放在哪里。

展望未来(哥林多后书 7:5—9:15)

保罗接下去讲到了他那令人忧愁的书信的效果，它们显然使哥林多教会的基督徒心里发生了改变——这个改变提多已经报告过了(7:5—16)。可能就是在这个基础上，保罗认为是合适的时间来邀请他们为他正在组织的、救济耶路撒冷教会的捐资奉献(8:1—9:15)。哥林多教会并不是第一次听说这样的事情(哥林多前书 16:1—4)，但是他们与保罗之间阴云密布的关系使得他们在此前并没有做什么。

保罗鼓励他们慷慨奉献，不是仅仅出于责任，而是作为对上帝为他们所作的一种爱的回应。耶稣进到他们的生命中是上帝白白的恩典，他们也应该用同样的态度对待他人的需要："你们知道我们主耶稣基督的恩典；他本来富足，却为你们成了贫穷，叫你们因他的贫穷，可以成为富足"(8:9)。他还认为这样一种慷慨的举动，能够改善他所建立的纯外邦人教会与巴勒斯坦的犹太人教会之间的关系。

权柄与感召力(哥林多后书 10:1—13:10)

在这一部分，保罗再次采取了攻势，如果这部分不是一封独立的书信的话，我们就得想像他一定是听到了进一步挑战他的权柄的话语，甚至就是他还在写信的时候。这一次他似乎是因为性格而受到了批评。"保罗的信又沉重、又厉害"，他在哥林多教会的对手们这样说，"及至见面，却是气貌不扬，言语粗俗的"(10:10)。很明显，他缺乏来哥林多教会的那些假使徒那样的感召力。他们并没有像保罗那样经历过自我怀疑和逼迫，而总是吹嘘他们自己的奥秘经历和灵命上的成熟。保罗并没有笼统地反击这些指控。这一点在以前讨论上帝的仆人身上的软弱和能力的关系时已经讲过了，他在这里就没有

再那么系统地解答这个问题，他认为他们这些人只是看上去给人印象很深刻，是因为“他们用自己度量自己，用自己比较自己”(10:12)。实际上，他们做得更坏，因为保罗责备哥林多教会的基督徒接纳“有人另传一个耶稣，不是你们所传过的，或者你们另受一个灵，不是你们所受过的，或者另得一个福音，不是你们所得过的”(11:4)。

然后保罗就开始全面反击那些基于伪造的证据来质疑他本人的可信度的那些人——依次解释了他与哥林多教会的关系(11:1—6)、他自己的生活方式(11:7)以及他的权柄的终极来源(11:12—15)。他的受苦和逼迫非但不能表示他是二流的，而且实在是证明了他所受呼召的真实性(11:16—33)。

“假使徒们”似乎还声称他们具有比保罗更大的圣灵恩赐的能力。有很多的证据表明这是在哥林多教会的生命中一再出现的问题(哥林多前书 12—14)。保罗认为，夸耀这些事情并没有什么益处，但是他还是有必要让他们了解事实，他指出他也有“主的显现和启示”(12:1)，但是他仍然要回到受苦和软弱这个主题上，将其作为使徒身份的基础。他主张，只有当人们认识到自己的软弱并且完全信靠上帝的时候，他们才能称自己是真正的基督徒(12:7—10)。

最后，保罗提醒他们，他会再次访问哥林多教会，他们应尽力在他到来之前将他们的生活纠正过来。无论他的对手们宣称的是什么，他都准备好要面对面地谴责他们，但如果他们能够回到起初福音的根本上来，并认识到只有当彼此互相承认人性的软弱，上帝的大能才能在他们的生命中有效地做工(13:1—10)，他会更高兴一些。

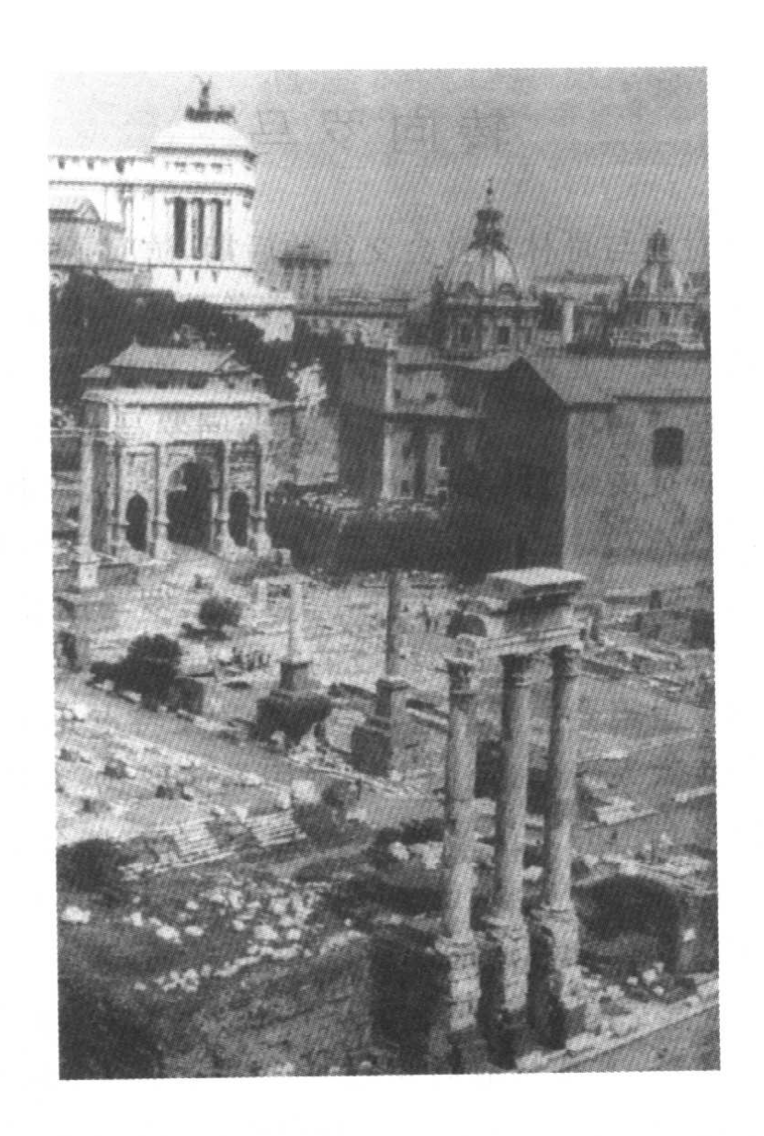
于是保罗到了给他所写过的信中称得上是最为复杂的这封信结尾的时候了。像加拉太书一样，哥林多书是在敌对力量白热化的时候写的，这给我们的理解增加了难度。保罗不仅受到了敌人的攻击，也受到了朋友的攻击，这一点已经给了他足够的理由来停下来重新思考他的福音。他想要避免以往的错误，但无论如何不能妥协其基本立场，即在基督里，所有的种族、性别和社会等级之类的障碍都已经被扫除了，所有的男男女女在圣灵赐给他们的自由之中是平等的。有可能正是这种思想决定了保罗下一封重要书信的样式，那是与我们至今已经讨论过的任何书信都截然不同的。

转向罗马

保罗在长时间与哥林多教会交往的后期，访问了哥林多地区，并在那里居住了三个月。此后，他打算带着给犹太人教会的礼物与外邦人教会中的代表一起前往耶路撒冷。然后，他想要访问罗马，再往后有可能再向西访问西班牙。保罗想要访问罗马是很自然的事情，但是那里的基督徒的情况与保罗所打过交道的其他城市的教会非常不同。首先，罗马的教会并不是保罗建立的，这意味着他必须小心，免得看起来是在管与自己无关的闲事。此外，罗马的教会并不仅有一个聚会，而是由很多小型团契组成的完整网络，这些小型团契是在城中不同人的家里聚会。罗马基督教会的这个特点几乎可以肯定能溯源到那里的犹太人团体，他们也是采用类似形式，有很多的会堂，从最保守的到最自由的。基督教运动当然是在这些会堂中兴起的，毫无疑问，基督教信仰的范围也是同样宽广的，除了那些有关外邦基督徒在犹太律法和传统方面的问题以外，很大程度上也是沿着同一个路线发展的。尽管罗马的部分基督徒很崇拜保罗，但是大部分人肯定对他非常怀疑，尤其是他们知道他对待犹太习俗的态度。出于所有这些原因，保罗认为当时时机比较合适，他能够以一种不太容易为支持者或反对者误解的方式重申他的福音，因此他决定通过向那里的基督教会的不同团体写信的方式来为他的旅行作准备，信中对于他自己的信仰进行了阐述，理由很充分。这封信就是罗马书。

罗 马 书

尽管罗马书可以被认为是保罗整个思想的综合性概括，但是持这种思想研究这封书信很容易产生误解，也没有什么益处。他在写罗马书时当然比写加拉太书，或者给哥林多教会的书信时更为深思熟虑，但是保罗思想中有几个重要的方面并没有在这封书信中出现。尤其是没有提到他对于耶稣再来的确信以及死后生命——我们知道保罗有很多重要的观点是关于这两点的。如果与哥林多前书中对于同样主题的论述展开相比，他对于罗马教会的性质提到的也有限。



我们不太清楚罗马的基督教会是如何开始的。这个教会包括来自各个种族的人，甚至有些是来自皇室。这里所看到的这个广场，位于市中心。罗马当时的人口超过 100 万。

对罗马书的最佳理解应该是将它作为对加拉太书、哥林多前书和后书（尤其是哥林多前书）中的一些重要主题的更为精细的解释说明。就像我们在前面的一章中所注意到的那样，罗马书和加拉太书涉及的很多内容是一样的，以至于它们经常被认为是在差不多同样的时间里写的。但是罗马书在细节上比加拉太书更为仔细，保罗在论述自己的观点时更为小心。当从他在哥林多所面对的那些争战的角度看这封书信的时候，如果将罗马书描述为加拉太书的论据可能更为准确。在写作过程中，保罗意识到他有两种听众。最明显的听众是罗马教会的基督徒，保罗的这封信将作为对他自己信仰的总结

送给他们，以便为他来到这座城市扫清障碍。但是在此之前他打算去耶路撒冷，在那里，他知道自己可能要受到犹太宗教机构的攻击，这种攻击既来自那些相信耶稣是弥赛亚的人，也来自不相信的人。尽管他在加拉太书中措词强烈地驳斥了犹太化主义者的论调，但是他意识到，他们所宣称的部分内容是有些实际分量的。在加拉太和哥林多两个教会，他表达自己信仰的方式已经被证明容易产生误解和歧义。现在是处理这个问题、重新定义那些需要澄清的信息的时候了，而且不能淡化他关于外邦人在基督教会中的位置的基本思想以及它们与传统犹太习惯相比的重要性。他知道，当他带着这些书信到达耶路撒冷的时候，他需要对那里的教会领袖做出一个令他们满意的陈述，这一次，他决心要比以往解释他的福音信息时讲得更清楚一些。在这种背景之下，罗马书成了他想要对他们宣讲的部分内容的草稿。

由于罗马书是以保罗以前给加拉太和哥林多教会的书信为基础的，并且这几封书信之间关系密切，因此我们没有必要在这里详细地进行总结。罗马书中有关律法以及它与古代的约之间的相对关系的观点与加拉太书完全一样，甚至连对亚伯拉罕的故事的引用也是相同的。因此，我们的讨论有意识地局限于罗马书中那些与众不同的、独有的方面上。这封书信主要分成三个部分。

基督徒如何认识上帝

罗马书的第一部分，第1—8章，是一个很长的神学论题，以先知书哈巴谷书的一段经文开始："义人因信得生"（哈巴谷书2:4）。在这里，保罗辩论的方式与我们从加拉太书已经熟悉的方式一样的；实际上，他所讲的很多观点也是一样的。所有的人，无论是犹太人还是外邦人，都是在罪的权势之下。除了基督以外，再也没有任何其他的办法可以逃避上帝的审判（1:18—3:20）。但是人们是可以获得"上帝的公义"的，那就是，从上帝的定罪下得以释放，获得分享上帝的良善的能力。这一点只能通过信靠基督才能获得，而不是通过行善（3:21—4:25）。

就像在加拉太书中一样，保罗通过引用亚伯拉罕的故事来解释

这个主题(4:1—25)。然后他接着(5:1—8:39)描述了这种与上帝之间的新关系的结果:从上帝对罪的审判当中解放出来;从罪的权势下解放出来;从律法下获得自由;通过上帝的灵在基督身上做工而从死亡中脱离出来:“靠着爱我们的主,在这一切的事上已经得胜有余了”(8:37)。

这些主题以前在加拉太书或者哥林多书中已经描写过,但是罗马书还包含了一些新内容,所有这些都是由于保罗看到自己的信息在教会中被误解和误用这种经历的结果。这一次,他直截了当地处理了反律主义的问题(6:1—8:39),他清楚地说明,尽管基督徒已经获得了自由,不必靠着遵守律法才能过讨上帝喜悦的生活,但是这并不意味着他们不用对他们的行为负责。尽管从令人压抑的律法主义下释放了出来,但是他们实际上是进入了一种新的服侍,不是作“罪的奴仆”,而是作“上帝的奴仆”(6:22)。基督徒依靠基督得了自由并不等于他们从此可以随心所欲,而是他们要“效法他儿子的模样”,这是赐给他们力量、让他们按照上帝的道生活的圣灵的工作(8:29)。所有这些在加拉太书中已经提到了,但是此处的说明更加概括,以便尽量减少犹太化主义者对保罗的抱怨。这实际上是保罗在哥林多教会的经历之后,将加拉太书的教导进行了重新的阐述。

以色列与救恩

在第9—11章中,保罗接着就他目前对于律法和犹太教其他方面的理解进行了更为笼统的讨论。在一番颇令人费解的论述中,他再一次肯定了他对于自己的人民以及他们的属灵传统的骄傲,而同时试图理解为什么耶稣没有被更普遍地承认是弥赛亚。他费力地承认说,尽管看上去他在论证说犹太人作为一个民族,已经完全被上帝弃绝,但是实际情况要比这复杂得多,因为他仍然相信古代的应许,而且相信上帝的公正和公平。如果犹太人似乎在上帝的计划中已经靠边站了,那是因为他们自己选择拒绝耶稣和“信心”的道路,而愿意坚持依靠“行善”之路的结果。但是即使是现在,上帝对于以色列人的弃绝也并不是最终的,因为还是有信仰的余数(大概是像他这样的人,11:1—10),而且上帝的最终计划是将他的民从所有种族中带出

来，集合在一起，包括犹太人(11:11—36)。

基督徒应该如何行事

然后，保罗将他的讨论从神学的问题转向上帝旨意在基督徒生活中的实际运用(12:1—15:13)。此处，他解释了基督徒与教会的关系(12:1—8)、与其他人的关系(12:9—21)以及与政府(13:1—10)的关系，他用一句“爱就完全了律法”作为对基督徒责任的总结。他试图再次强调，基督徒道德标准并不是依靠外部强加的整套的规定和法规来产生的，而是通过圣灵的能力在信徒内心做工而得来的。令人感到矛盾的是，圣灵做工的结果实际上就是使得上帝的律法得以遵守，而律法的关键内容就是爱。保罗用两个实际问题解释了这一点：吃蔬菜而不吃肉的问题(14:1—15:6)——并不是为了素食的原因，而是出于对像在哥林多教会由于从希腊神庙买肉而带来的类似问题的考虑；还有在教会中犹太信徒和外邦信徒彼此相待的态度问题(15:7—13)。

这封书信的最后部分用很多问候的话结尾，它们是写给罗马的当地教会，这些问候的话本身让我们不仅了解了罗马教会的多样性，而且了解了1世纪基督徒的流动性。保罗本人很熟悉他所提到的教会中的很多人，因为以前在罗马帝国的其他城市中曾经遇到过他们。

保罗及其犹太根源

近些年来，学者们花费了很大力气试图搞清楚：保罗如何看待在犹太传统中他的基督信仰和他祖传信仰的关系。几个世纪以来，人们理所当然地认为，保罗是在他对犹太教幻想破灭的那个时候成为基督徒的。他的书信中的有些段落似乎可以这样理解。当将上帝白白给予的爱和人类依靠自己的努力获得救恩这两种对比鲜明的说法

放在一起的时候，我们很自然地得出结论说，保罗提到要依靠上帝的恩典是基督徒的方式，而犹太人的方式是试图通过做好事，也就是“行善的律法”，来获得上帝的喜悦。对保罗思想的这种理解至少可以溯源到德国修士马丁·路德，他后来成为新教改革的领袖之一。他自己差一点被中世纪天主教传统的律法主义要求毁掉。当他开始读保罗的书信（尤其是罗马书）的时候，感觉简直就像是保罗在亲自对他说话一样。当他意识到获得上帝的喜悦并不是要做足够的善事来引起上帝的注意，而是承认上帝已经通过耶稣基督的降生、受死和复活成就了所有关乎人类救恩的事，这真是一个让人感到释放的发现。当他继续读下去的时候，他感到保罗似乎描写的不是他自己在1世纪犹太教中的属灵经历，而是在无比准确地描述很多世纪之后路德自己的信仰旅程。对于路德而言，保罗有关犹太教的叙述读起来就像是对于中世纪教会的详细评论一样，而路德自己在教会中受到压抑的那种经历也不可避免地反映在新约之中，以至于像是在教会的信仰之间以及古代犹太人的信仰之间进行了一番详细的书信往来一样。就像中世纪教会相信外在的仪式本身是获得救恩的钥匙一样，犹太人一定理所当然地认为割礼本身就是一个能救人的行为。就像中世纪的教会领袖贬低上帝的爱和良善一样，犹太人也不接受救恩是上帝的礼物，反而更愿意依靠像割礼、守规定和条例以及进行空洞的仪式之类的外部行为。由于保罗如此有力地针对路德自己的需要而说话，大概他自己也是在古代犹太教中与同样的问题在争战，因此他所熟悉的犹太教一定是已经堕落成了可怜的、无意义的、试图通过守律法、遵守宗教仪式等建立其宗教价值从而赢得上帝喜悦的信仰了。

毫无疑问，这一观点在马丁·路德身上产生了深远的影响，而且通过他，对整个西方后来的基督教历史进程形成了深远的影响。这是对中世纪天主教所面临问题的正确理解。但是这是否也是路德所熟悉的保罗的真实写照，或者是犹太教的真实写照呢？新教徒——尤其是路德宗——的学者们当然是这样认为的，而且随后的400年中，人们理所当然地认为犹太教是基于对上帝的机械的认识之上，在这种信仰中，一个人的宗教责任单单是通过遵守那些愚蠢的条例和规

定来界定的。与此相对的是，保罗的灵性看上去更有自发性，也是对上帝更直接的回应，是重要的，也是相关的，因为它完全脱离了所有那一切教条。圣经中那些似乎反映了更有逻辑的获得信心的方式，作为对真正属灵核心的次要解释而受到了质疑，甚至被抛弃了。这导致了路德本人将雅各的书信排斥为毫无价值的书信，并启发了近代的路德宗学者们在真正使徒教会的生活，和后来教会变得更为机构化时所发生的情况之间，画了一条清楚的分界线。在旧约的研究中，它亦使先知被赋予了比祭司更高的价值，这些祭司被认为要对保罗认定的他那个时代的令人异常压抑的律法的发展负责。

对犹太教的这种理解常常受到质疑，至少受到犹太学者们的质疑。他们对于基督教的起源也非常感兴趣，而且他们试图在保罗书信中辨认出他们自己的信仰，就像路德对这些书信的理解一样。这并不很容易，因为这听上去像是从各个不同的古代拉比的各不相同的作品中，抽出对犹太教的一个系统记载来——这比从各个时代和各个地方的基督徒作品中，构造出整个基督教信仰的一套标准记载还困难。就像新约本身一样，拉比的作品是为了不同时代和地点的人写的，包含了很多不同的文学体裁，从有关希伯来经文的严肃作品，到在餐桌上讨论的笑话。不过，所有证据似乎都表明，普通的犹



哥林多会堂中刻有犹太宗教仪式使用的烛台的石刻

太人远非被律法压迫着，他们将律法视为上帝的礼物，并没有将遵守律法看成是一个不必要的重担，而是看作是一件高兴的事。当我们仔细研究拉比的作品后，我们显然发现，很多就犹太信仰的本质发表其观点的学者们，根本没有参考过任何实际的犹太资料来源，而只是

简单地重复从别人那里听来的话，这些听来的话中有很多是基于基督徒的观点，这些基督徒本身受到了路德经历的深刻影响。但是在20世纪早期，这样的观点并没有受到欢迎。导致纳粹兴起，以及后来的大屠杀的那些巨大的社会和政治变化当时已经在欧洲开始了。毫无疑问，犹太教继续被描绘为原始的、压迫人的信仰——尤其是与基督教新教相比——这成了政治上的一个手段。

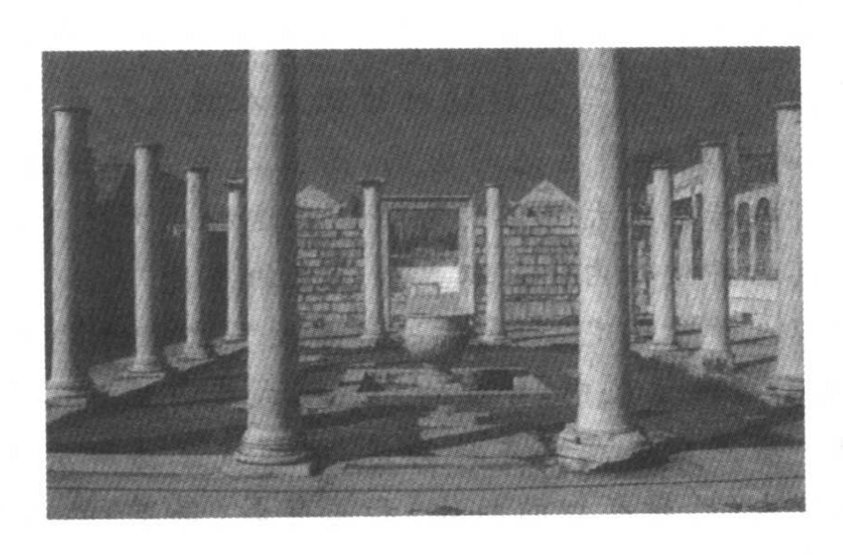
到20世纪70年代中期，对这些问题进行重新评估的时候到了。1977年，埃德·桑德斯(Ed Sanders)出版了其名为《保罗与巴勒斯坦的犹太教》(*Paul and Palestinian Judaism*)的著作。在这本书中，他回顾了早期学者们提出的那些观点，然后接着提出，对像犹太教和基督教之类的两种信仰进行比较的最有效方法，并不是通过提问很多有关信仰的抽象的神学问题，而是要通过探索他们的"信仰形式"来发现各自团体的内部动力，它包括两个特定的问题："人们是如何加入这一信仰团体的？"和"他们是怎么在其中呆下去的？"在对保罗时代的犹太教进行了彻底的调查之后，桑德斯认为，尽管它形式多样，但是其中存在着一条他称之为"约的律法主义"的共同的主线。这是基于相信上帝对人类的爱的行为("恩典")是基本出发点，而人类的责任是要用顺服回应上帝所表达的这种爱。在前面的文章中我们讨论耶稣的道德教导时，已经注意到了这种上帝的行为伴有人类回应的模式在希伯来圣经中所起的重要作用。保罗时代的犹太教从根本上说也是一样的，在这个基础上，桑德斯认为，我们理解的出发点应该是，它是上帝给不配之人的爱的外在表现形式，因此，遵守"行善的律法"并不能关乎"进入"信仰团体之中，而只能作为在信仰团体中"呆下去"的必要条件的一部分。根据这个观点，犹太教的观点非但不是对保罗的基督教信仰的直接反对，而恰恰是一样的。

如果事实是这样，我们从保罗那里能了解什么？至少在部分段落中，他的确看上去是在说明犹太教是注重行为的，而不是注重信心的——实际上，以色列人也确实喜欢行为胜过信心(例如，罗马书9:32)。如果他的意思不是像路德以及传统新教释义所认为的那种意思，那么他到底要说什么呢？对这个问题，人们提出了几个可能的答案：

■ 有些学者的答案是，保罗信仰的起源并不是犹太教的主流，即在巴勒斯坦存在的犹太教，而是在流散的犹太人中间。当时居住在更为广大的罗马帝国境内的犹太人被认为是面临着不同的挑战，其中有希腊思想的影响，而且还经常伴随着对妥拉所推崇的那些传统犹太习俗的嘲笑。在这种压力之下，犹太人被迫对于其信仰核心内容采取更加捍卫的态度，例如，行割礼、守安息日以及饮食规定等，这反过来导致了狭隘的律法主义的形成，在这种律法主义中，外在的表现形式变得比信心更为重要。如果这一观点能够获得支持的话，问题就容易解决了，因为它能够使犹太（巴勒斯坦的拉比）和基督教（保罗）的书面信息来源都成为正确的，而可以把明显的混乱情况归结为已经不再存在的、也从来没有成为主流的、希腊化犹太教的一种形式。但是，巴勒斯坦犹太教和希腊化犹太教之间的区别，即这个观点的假设，是明显有问题的，因为巴勒斯坦是希腊化世界的一个不可分割的部分，而且新约本身也证明了希腊化犹太人的存在和影响，甚至在耶路撒冷也一样。

■ 桑德斯本人对如何看待这些事情提出了一个与众不同的方式，他认为，保罗的出发点实际上并不是犹太教，而是基督教。换言之，保罗提到了他认为自己由于基督信仰的缘故而享受到的所有益处，而回头再看犹太教的时候，他描述的情况正相反。因为保罗作为一个基督徒，他明白除了信靠基督以外不能获得救恩，从定义上说，在犹太教中是没有救恩的。同样，如果圣灵恩赐的能力使他得以用一种令他自己满意、也令上帝喜悦的方式生活的话，那么大概犹太教并没有帮助他做到这一切。如果基督让他能够直接亲近上帝的话，那么律法一定是没能让他这么做。通过这种方式，保罗描绘了这样一幅图画，即，从定义上说，犹太教是作为基督教的对立面存在的——这幅图画在他涉及的那些争论的环境下，帮助表达了他的意图，但是它也不可避免地简化了两者之间的关系，因此导致最终形成了一幅有关犹太信仰的错误的、令人误解的漫画。根据这个观点，保罗实际上并不是要对某种形式的犹太教进行反击，而是旨在清楚地解释他对于基

督教信仰的理解。



撒狄的会堂废墟

- 其他人接受了这种有关保罗意图的、略带有机会主义色彩的观点，但是他们也主张说，保罗最终还是有一套前后不一致的、不连贯的信仰和态度。还有另外一些人试图将保罗与实际的犹太宗教惯例和信仰分开，他们提出的理由是保罗对律法的理解是基于对旧约的书本式理解，这样人们很容易认为守律法就能够获得救恩。

关于这场辩论，有几点应该指出：

- 很明显的一点是，学者们的假设在这场辩论中自始至终是重要的部分。路德本人自然是受到他自己所处环境的影响，比他受到对1世纪背景下的保罗的理解的影响要大，而20世纪早期的学术界，无疑大多与反犹太的法西斯主义声调一致（如果这种声调不是直接由法西斯主义引起的话）。同样，桑德斯的观点显然受到了一种完全可以理解的愿望的驱动，即，他希望以一种不会令反犹太主义和基督徒逼迫犹太人的情况长久存在下去的方式，来重新理解新约。
- 有关保罗，重要的是应该记住，他的作品都是一些情境性的作品，用来解决特定环境下的具体问题。他的书信中没有一封是作为对他的思想的一个深思熟虑的、概括性的记载。所有有关犹太教

习俗和律法的负面说法，都是在当时与那些坚持外邦人成为基督徒要首先成为犹太人的人士激烈辩论的背景之下。尽管有些人认为，犹太教从来不会产生像这些犹太化主义者这样的人物，但是我们很难相信这一点，主要是因为保罗明确地认为，他的书信就是写给这样一群实际存在的人。而且他还希望那些人提出的观点，能够在他的信中获得答案。考虑到他在写作时的这种很实际的意图，如果他不是要反击他的反对者们提出的实际观点，而是为了其他目的，我们就很难理解他为什么要这样做。他自己的可信度一定取决于他如何应对那些问题。由于保罗自己的书信终究是保罗与其反对者们之间辩论的原始记录，要想无视它们的价值，而又坚持认为，当代读者可以从这些记录中了解当时所发生的真实情况，实在是一个很奇怪的逻辑。无论他们对于犹太教忠诚与否，简单的事实就是，保罗确实遇到了这些狭义的律法主义者。在这种环境下(尤其是加拉太书所表现的那种环境，而且也在罗马书的部分章节中提到)，保罗在那些想要抬高律法重要性的人面前，不可避免地要贬低律法的重要性。然而事实是，保罗论及犹太信仰的说法并不都是否定的，实际上他对有一些犹太信仰(例如，加拉太书 2:14；腓立比书 3:5—6；罗马书 9—11)是相当肯定的。有可能大部分问题并不是出在保罗的身上，而是出在那些想利用他的书信，从中分离出可以称为“保罗神学”的某种思想体系的人身上。我们是否确实拥有足够的资源，能够将保罗的思想按照这种方式进行系统化处理呢?

■ 贯穿这种辩论的，是一种潜在的方法论上的假设，即对宗教经历的可能性持有怀疑态度。在最后的分析当中，保罗对犹太教的反对没有像对基督教那么厉害。在大马士革的路上的经历中，保罗认识到，他当时的信仰是不完善的：他质疑耶稣的弥赛亚身份是错误的，这一发现导致他对于他祖传的信仰体系的其他方面也进行了反思。他后来有关犹太教和旧约的观点并不是从这样一种抽象的智力思考而得来的，而是源自于他的经历。但是经历本身对神学而言是一个问题，自从启蒙运动开始就是这样的，后来就产生了这样一种需要，即，将任何看起来像是宗教经历的事情归

纳到其他类别中去,这些类别通常是社会科学的范畴。这不可避免地导致了一种单纯用认知的、分析的方法研究保罗思想的观点,在这个基础上,想要从他的犹太教信仰上直接追踪其基督教信仰是不可能的。但是如果承认属灵经历的有效性的话,我们就不需要这样一个从一个信仰发展成为另一个信仰的线性过程了,保罗对自己归信基督的记载,以及在使徒行传中的叙事都强调了在他早期生活和他作为对外邦人的使徒进行传教工作之间的那种不连续性。

第十九章　保罗到达罗马

在罗马书 15 章 23 节，保罗做出了一个很特别的宣告："如今在这里再没有可传的地方。"毫无疑问，当时在保罗一直做工的整个小亚细亚和巴尔干半岛地区福音一定还没有完全传开，但是保罗看待他自己传教工作的眼光有些不同。他认为他的责任是在罗马帝国境内的战略要地建立基督教会，从这些地方，其他人就可以将福音带到周围地区。在他传教工作的这个阶段，他认为他已经在这个地区完成了自己的工作，他现在想要将目光转向另外一个目标。迄今为止，他几乎一直是在罗马帝国的东部地区做工，如果保罗想要向西发展，实现他的梦想，在有生之年将福音传遍地中海地区的主要城市，意大利显然是下一个应该去的地方。但是，由于意大利的最重要城市，包括罗马在内，都已经建立了教会，于是保罗将西班牙作为他的下一个主要目标，尽管他仍然认为，作为"外邦人的使徒"，对于所有城市中最为重要的地方、帝国的首都罗马的教会，他还是能够有所贡献的。他通常不太愿意进入以往其他传教士们工作的区域，但是这一次他决定当作例外，因此他计划在向更西旅行之前，访问罗马，但是首先他还有些紧急的事情需要处理。

为耶路撒冷教会收集捐资

在罗马书 15 章 31 节，保罗说了一句后来证明是预言式的话。他让他的读者们为他祷告"叫我脱离在犹太不顺从的人；也叫我为耶路撒冷所办的捐项可蒙圣徒悦纳"。保罗知道自己在犹太比在其他地方更遭人仇恨，甚至是被部分基督徒仇恨。在很多人的眼里，他是一个异端，是他本人的犹太传统的叛徒。作为法利赛人，他曾被托付以解释旧约律法的宝贵权力，但是成了基督徒之后，他轻视这种特权，似乎将律法视为获得救恩的一种不当途径，而且没有道德感召

力。实际上，保罗的观点并不是这么简单：与其反对者们所认为的正相反，保罗认为自己的犹太传统非常宝贵，在写罗马书的过程中，他清楚地表明，他认为上帝并没有完全弃绝犹太人。但是他同时也认为，旧约的全部要点现在已经体现在他对耶稣的有关发现上了，他不仅认为这位耶稣就是弥赛亚，而且他是所有旧约应许的真正成就。

保罗在外邦人教会中所收集的捐项，是给耶路撒冷教会的礼物，他想借此表示他仍然在关心自己的人民，也是表现外邦信徒和犹太信徒之间的团结。他希望，无论在犹太基督教会和外邦基督教会之间存在着怎样的神学差别，这种慷慨能表现出他们在互相关心里面合一。

于是保罗出发去了耶路撒冷，同行的还有来自庇哩亚、帖撒罗尼迦、特庇和以弗所的基督徒，还有路加和提摩太。他一定已经知道，从某种程度上说，他所走的是鲁莽的一步，因为在旅行过程中，他在米利都停留了一下，派人去请以弗所的长老来。在与这些长老的谈话中，他清楚地说明，尽管他希望能够回到他们这里来，但是更有可能的是在犹太会有"枷锁和患难"等着他。但是他仍然愿意冒这个风险，因为他认为表达犹太人和外邦人之间的合一是他传道使命的重要内容，是对福音的一个本质上的见证："我却不以性命为念，也不看为宝贵，只要行完我的路程，成就我从主耶稣那里所领受的职事，证明上帝恩惠的福音"(使徒行传 20:24)。

当他到达耶路撒冷的时候，保罗的担心和预测完全变成了现实。在他之前传到犹太的报告夸大地说他与犹太教决裂了，一点也没有提到他经常对犹太习俗和犹太信仰所做出的那些让步。雅各当时是耶路撒冷教会的领袖，更全面地向他解释了这种情况："兄台，你看犹太人中信主的有多少万，并且都为律法热心。他们听见人说，你教训一切在外邦的犹太人离弃摩西，对他们说，不要给孩子行割礼，也不要遵行条规"(使徒行传 21:20—21)。

像保罗本人一样，雅各希望保罗和他的朋友们带来的捐款能够安慰那些充满仇恨的犹太基督徒。他还劝告保罗通过为四个耶路撒冷的基督徒支付守愿仪式的规费并与他们一道禁食，来对更广范围的宗教文化做出一种和平的姿态。保罗同意这样做，因为他的策略

就是要适应各种各样的人:“向什么样的人,我就做什么样的人。无论如何总要救些人”(哥林多前书 9:22)。

在禁食结束的时候,有些从亚细亚省来的犹太人在殿中看见了保罗,就认为他将他的外邦人同伴带进了内院而污秽了圣地。这样做是一个严重的罪行,实际上,这是罗马人允许犹太当权者自行审判和执行的少有的几个死刑罪行之一。为了避免有人在不知道的情况下犯这个罪,保罗时代通常在圣殿的大门口竖一块碑,上面写着(用三种语言):“外人不得进入环绕圣殿及其院子的路障之内,违反之人一旦抓到将自行承担死罪的责任。”现在已经有两块这样的碑铭,是用希腊语写成的,在耶路撒冷圣殿的位置上被发掘了出来。

被 捕

那些在圣殿内看到保罗的人想要不经过审判就在那里将他打死,但是罗马的千夫长带着人来了,将保罗救了出来——这并不是出于对他或者他的福音的同情,而大概是不希望发生骚乱(使徒行传 21:30—36)。这个罗马千夫长一定认为保罗是一个政治煽动者,于是准备将他鞭打了,从他口中问出真相来,这时保罗声称他自己是一个罗马人,不应该受到这样的对待(使徒行传 22:22—29)。由于对保罗的指控很明显是一个与犹太律法有关的宗教问题,因此犹太公会才是一个解决这种问题的合适机构。但是,当他们聚会来听保罗辩护的时候,他的话在公会的两个团体(法利赛人和撒都该人)之间引起了争吵,因为他说自己仍然是一个好法利赛人,因他相信死人复活(使徒行传 23:1—10)。

罗马人在耶路撒冷总是感到不安,当罗马人得知犹太人准备杀害保罗的时候,就派武装士兵将他带到了凯撒利亚,这是巴勒斯坦沿海地区的罗马的总部。在那里,保罗可以躲开耶路撒冷宗教权威的直接注意,他的问题可以按照罗马人的程序处理。保罗再次在罗马巡抚腓力斯的面前受审,这一次,他的罪名不单是污秽圣殿,而且还有在所到之处引起社会混乱。保罗的受审和以前耶稣的受审显然很类似,因为两者起初的出发点都是宗教争端,而在罗马审判官的面前都变成了政

治罪名。尽管腓力斯像其他罗马长官一样不喜欢任何可能引起社会混乱的事情，但是他认为保罗是无罪的。他将对此案的判决推迟了，部分原因是想收到一些贿赂，还有部分原因是害怕他如果公开宣布保罗无罪，会在指控保罗的那些人中引起更多的麻烦（使徒行传 24:1—26）。



所有人都可以进入圣殿的外院，但是外邦人不能经过这里进入内院，否则将被处死。这块用希腊文和拉丁文写成的碑铭是提醒人们免受惩罚用的。

这时候（大约公元 59 年），腓力斯本人因其他的行政过失被召回罗马问询。新巡抚波求·非斯都再次听了保罗的案子，提议在耶路撒冷再审判一次。这对保罗而言没有什么可值得高兴的，因为他清楚自己在那里有被暗杀的危险，而且他还预料案子会进一步拖延。他被下监已经有两年了，他已经有些等不及要实现他访问罗马的目标。如果他被迫作为囚犯前往那里，也比根本不去强。于是他决定使用他的权利，向罗马帝国的最高法庭，也就是向皇帝本人上诉（使徒行传 25:1—12）。

保罗的决定让非斯都大吃一惊，因为他知道保罗这个案子中存在着弱点，他自己根本不知道该如何向皇帝汇报。当希律亚基帕二世访问凯撒利亚的时候，保罗再次被叫到了这两个人的面前，原本指望亚基帕可能会对犹太人的事务了解得更多一些，能够提出一个解决的办法。两个统治者似乎都对保罗的福音产生了深刻印象，尽管他们试图通过开玩笑将这一点掩盖过去（使徒行传 26:1—32）。

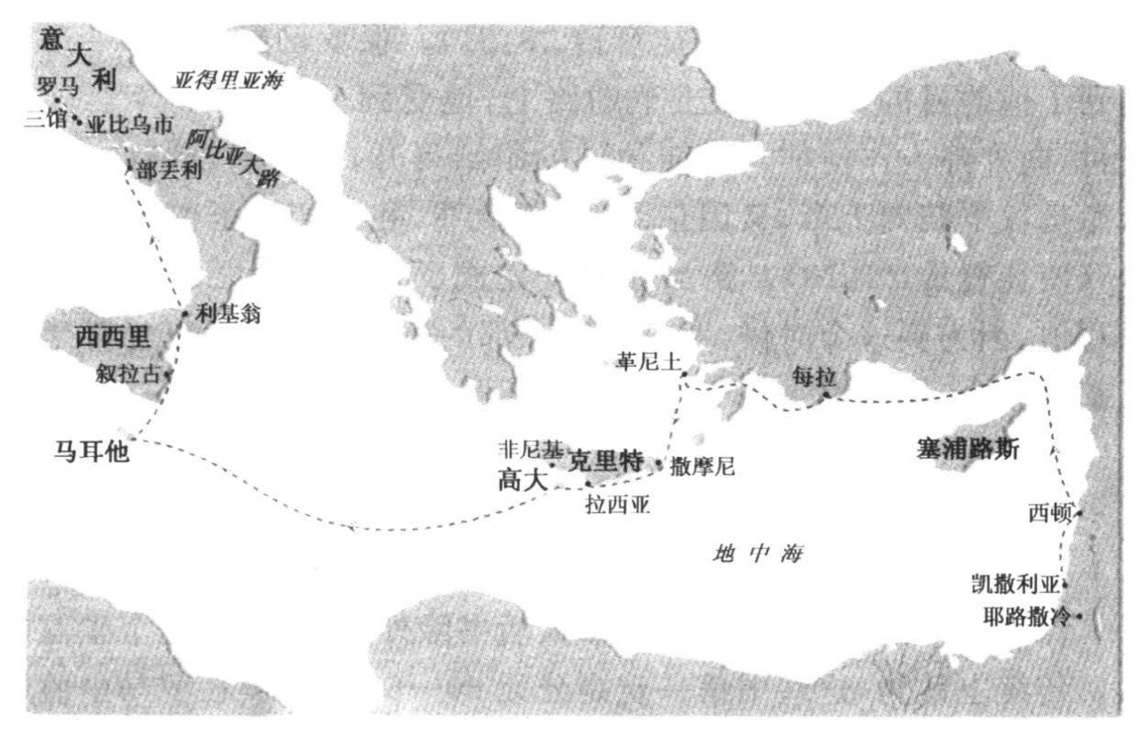
终点罗马

最后保罗终于如愿以偿，他被送往罗马，由路加和另外一个朋友亚里达古陪同。这一次，他上了一条经常从巴勒斯坦向罗马运送囚

犯的船。罗马从帝国的其他地方输入囚犯，让他们在罗马大竞技场中彼此角斗，或者与动物角斗来提供娱乐。尽管这种死法很残酷，但是比起缓慢而痛苦的钉死十字架之刑，很多被这样运到罗马的人宁可选择与角斗士或者野兽搏斗这样一个“英雄式”的死法。


马耳他的圣保罗湾，符合使徒行传27章39—41节中对保罗遭遇沉船的地点的描述。

保罗的案子显然是个特例，这无疑与他的罗马人的身份以及他比较富裕的家境有关。像其他有钱的罗马人一样，他带着两个同伴旅行，而且受到了船长的信任，向他咨询有关航行路线的事情。路加对这次到罗马的航行记载中有对风暴和沉船的形象描写，这些记载通常被认为是有关这次旅行的第一手资料，而且也是整个古代文学作品的此类故事中最为吸引人的记载之一。



保罗航海前往罗马的路线

在旅程中经历很多风险之后，保罗终于到达了意大利南部的部丢利，在那里他受到了当地基督徒的热情接待(使徒行传28:14)。当他更接近罗马的时候，那里的基督徒从城中出来迎接他。保罗继

续作了两年的囚犯，在他租的一个房子里坐监，有个罗马士兵保护他，保罗还得给这个罗马士兵付钱。



保罗到达了意大利之后，基督徒从罗马出来在阿比亚大道的阿彼阿斯广场迎接他。这条著名的道路两旁现仍列有很多罗马的纪念碑。

但是在这种不寻常的环境中，路加也没有忽视保罗的这个经历在他想要表现的福音传播进程中的重要性，这个传播进程是从帝国边缘的巴勒斯坦地区开始，直到帝国的中心罗马。他将其描写为保罗向外邦人传福音的使命的完成，并且认为，尽管这并不是保罗可能会想到的进入首都的方式，但这是上帝的计划的一部分，使他有机会将福音带到罗马。因此，保罗很快就与那里的犹太团体的领袖们建立了联系，他们（就像在其他地方一样）听到了他的福音，有些人相信，但是大部分人拒绝这福音。路加再次描写说，保罗转而向外邦人传福音，尽管他受到坐监的限制。路加描写保罗的最后画面是“放胆传讲上帝国的道，将主耶稣基督的事教导人，并没有人禁止”（使徒行传 28:31）。保罗已经达到了他的目的。在大马士革的路上，他受到上帝的托付，向外邦人作使徒，“要叫他们的眼睛得开，从黑暗中归向光明，从撒旦权下归向上帝；又因信我，得蒙赦罪，和一切成圣的人同得基业”（使徒行传 26:18）。路加在保罗完成了这一使命之后就没有再描写他，因为到这个时候，罗马帝国东部的所有战略中心已经都建立了基督教会，它们都是由于保罗坚持不懈的努力才建立起来的。

监中的书信

保罗在他的四封书信中（提摩太后书除外）提到自己是个坐监的人。传统上认为，这些书信一定是公元 60—62 年保罗在罗马坐监期间写的。这些书信是写给歌罗西教会、腓立比教会和以弗所教会，还有一封私人书信是写给腓利门的，他住在歌罗西。

歌罗西的教会

歌罗西书和腓利门书是在同一时间写的。前者是给教会的，后

者是给该教会中的一个成员。提摩太与保罗一起，是这两封书信的作者，在这两封书信中都有来自五个人的问候。亚里达古、马可、底马、以巴弗、路加以及歌罗西的亚基布在两封书信中都提到了，还有腓利门一个逃跑的奴隶，阿尼西母。

尽管歌罗西离保罗工作过三年的以弗所并不太远，但是他从来没有访问过这个城市。歌罗西的教会有可能是以巴弗建立的，他可能是保罗在以弗所传福音时归信的。这样一个兴旺的教会当时已经在歌罗西建立这一事实，证明了保罗在中心城市建立教会，从那里再由其他基督徒向周围地区传福音的传教策略是很有智慧的。

以巴弗在保罗于罗马坐监的时候看望了保罗，并带给保罗有关歌罗西教会总体令人鼓舞的报告。但是有一件事情让他确实很担心，那就是出现了通常被称为"歌罗西异端"的一些观点和习俗。其中似乎包含了保罗写信给加拉太教会时所反对的那些做法，包含了哥林多教会中"基督派"的一些观点。犹太化主义者所拥护的那种种族优越感再加上在很多希腊—罗马宗教异端中普遍流行的知识上的排他主义，其结果就是使歌罗西教会中出现了这样一群人，他们认为自己是比教会中其余成员更好的基督徒。正如保罗理解的那样，这些人认为完全而持久的救恩，不能简单地通过对基督的信心来获得，需要有额外的对神圣事情的理解能力，这种理解是通过以神秘方式透漏出来的奥秘知识得来的。

这种知识可以通过参加各种宗教仪式获得，像割礼、不吃某些食物、遵守传统的犹太节日、守安息日等。实际上，其中大部分内容看上去似乎与加拉太教会中那些推崇割礼以及其他宗教习俗的犹太化主义者所要求的非常类似，尽管歌罗西教会基督徒中间的潜在观点实际上建立在一个截然不同的基础上。对于加拉太教会中的外邦基督徒而言，问题是他们是否要遵守妥拉的要求，将其作为顺服希伯来圣经中的约的组成部分，而在歌罗西教会，对这种遵守规定的推崇有着不同的原



歌罗西位于靠近老底嘉的卢卡斯的宽阔而富饶的山谷中。这个古代的城镇现在被埋在了一个土堆之下。

因。这些人似乎是些宗教禁欲者。他们试图寻找的是能够帮助他们“克制肉体的情欲”的某种东西(歌罗西书 2:23)。他们对于那些认为要想成为好的基督徒,必须首先成为犹太人的人所提出的观点没有什么兴趣。他们通过采用旧约律法中的某些做法和态度来达到其禁欲目的不过是一种巧合而已。这一点在保罗给他们的信中表述得很清楚,因为他提到,所有这些问题与他在加拉太书中的观点都不太相关,相反,他是通过突出由某些禁欲做法所带来的基本道德问题来反对他们的做法。

以弗所的教会

歌罗西书清楚地提及了另外一封书信,这在保罗书信中是独一无二的:“你们念了这书信,就交给老底嘉的教会,叫他们也念。你们也要念从老底嘉来的书信”(歌罗西书 4:16)。老底嘉是离歌罗西很近的一个镇,保罗希望这两个教会交换书信。

当然,在新约中没有“老底嘉书”。在注意到这一缺少之后,早期教会毫不迟疑地造出了这样一封书信,也就是在拉丁版本中的“致老底嘉的信”。这封书信几乎无法确定写作年代,尽管它也有可能以希腊文存在,但是我们有理由认为它是很后期的一个作品。它并没有什么实际的内容,只是漫无目的地将保罗其他书信的片断穿在了一起。有关歌罗西书中所提到的这个来自老底嘉的信的身份有一个似乎更为合理的解释,那就是,它其实就是新约中称为以弗所书的那封信。以弗所书中包含的是与歌罗西书中同样的有关基督位格的教导,但是议论形式更为丰满和精细,还有它没有突出提及当地的人和事件。这自然证明了以弗所书是写给更大范围的读者看的,而不仅仅是以弗所的基督徒:

- 在以弗所书 1 章 1 节中出现的词“在以弗所的”(惟一证明这封书信是发给这个城市的)在这封书信的最完整、最古老的手稿中并没有找到。新约圣经的部分当代版本将“在以弗所的”这个词放在了书的脚注部分。
- 在这封书信中没有对个人的问候语,如果我们考虑到保罗在以弗

所的朋友可能比别处都多这一点的话，这个特点是非常令人吃惊的。

- 在2世纪的中期，马西昂(Marcion)提到以弗所书就是“致老底嘉的信”。

如果我们假设以弗所书是在几个不同的教会之间传阅的书信，可能更有意义。在以弗所书1章1节中出现的“在以弗所的”这个词是在发给那个城市的信中找到的，而在歌罗西书4章16节中提到的那封信，有可能带着“在老底嘉的”字样。

腓立比的教会

除了腓利门书以外，腓立比书大概是保罗书信中最为私人性的一封信。这封信是写去感谢腓立比教会，当保罗在罗马的时候他们给了他经济上的帮助。腓立比教会的一个基督徒，叫做以巴弗提，将来自腓立比教会的礼物带给了保罗，并在保罗在罗马居住期间给了他很多帮助。保罗通过这个以巴弗提带回给腓立比教会的大部分书信，与那些可能影响保罗获释的私人事情有关，他也表达了他本人对于腓立比教会基督徒的慷慨的感谢之情。

在有可能是保罗第一封书信的那封信中，保罗自我理解的一个中心特点是他确信：“我已经与基督同钉十字架，现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着”(加拉太书2:20)。当他面对无法确定的审判和可能会临到他的死亡的时候，他再次用类似的说法在腓立比书1章21节中突出了这一点，用希腊语说只有五个字：“因我活着就是基督”。保罗自始至终受到他对复活的基督的亲身经历的激励，就如同在他一生当中，看到那些愿意将自己的时间和才能让圣灵使用的那些人所能做到的一样。当他有感于他发现耶稣是弥赛亚这一点是如何改变了他自己的生涯时，他再次在腓立比书中提及他在大马士革路上的经历对他整个世界观的重大影响，并要求初信的人与他一道“将万事当作有损的，因我以认识我主耶稣为至宝”(腓立比书3:8)。

提摩太书和提多书

提摩太前书和后书以及提多书统称为“教牧书信”，因为它们是

写给早期教会的当地领袖提摩太和提多的。他们两个在别处都作为保罗的同工被提到过，尽管他们也独立于保罗而做工，提多在克里特，而提摩太在以弗所。这三封书信无论从风格上还是从内容上，都与保罗的其他作品有很大不同，但是它们之间很相似，有可能也是写在同一时间。

这些书信主要处理的是四个问题。

假教师

保罗的书信大多是写来反击各种反对者的威胁的：加拉太的犹太化主义者、歌罗西的禁欲主义者、哥林多教会的犹太诺斯替主义者等。提摩太和提多面临的也是同样的问题，而且他们还受到压力，要他们放弃保罗向他们传讲的福音信息。

这种假教导似乎也包含前面书信中遇到的那些内容，当然涉及了旧约律法，因为有些制造麻烦的人是"不服约束，说虚谎话欺哄人，那奉割礼的更是这样"(提多书 1:10)。这些人似乎是用旧约律法来支持他们的教派观点，因为保罗提醒提摩太"律法原是好的，只要人用得合宜"(提摩太前书 1:8)。这个特定的观点似乎是关于性和食物的，有些人称真正的属灵启蒙能通过禁欲的生活获得，在这种生活中应该尽可能否定肉体存在。与此相反，保罗提醒提摩太记住"凡上帝所造的物，都是好的。若感谢着领受，就没有一样可弃的"(提摩太前书 4:4)。

这些人有可能是倾向于诺斯替主义的一种犹太形式。保罗的确具体地提到了"世俗的虚谈和那敌真道、似是而非的'学问'[希腊文"真知"]"(提摩太前书 6:20)。就像 2 世纪及其以后的诺斯替教一样，他们想要否认这个世界的确是上帝的世界——因此他们认为越早脱离这个世界越好。信中提到提摩太的反对者们在辩论"荒渺无凭的话语和无穷的家谱"，而且"这等事只生辩论"，这一点也证明了这种判断(提摩太前书 1:4,6)。但是，轻视肉体存在的方法当然不止一个。禁欲主义只是一个方式，极端自由主义是另外一个方式。提摩太面对的那些人之中至少有一派似乎选择了这后一种方式："有敬虔的外貌，却背了敬虔的实意，这等人你要躲开"(提摩太后书 3:5)。对于

保罗而言,基督的福音是关乎生命改变的,而不是引起争论的。

真正的信仰

为了回答所有这些问题,保罗鼓励提摩太和提多再次重申真正基督信仰的基本内容,尤其要继续反对上帝对我们现在所居住的世界漠不关心这一观点。耶稣本人既是真正的人,也是真正的神这一事实清楚地反驳了这一观点(提摩太前书 3:14—16)。耶稣不仅来到这个世界与人分享上帝的爱,而且他本人以相同的人性与众人融合在一起。因为,救恩的本质并不是在哲学思考中找到的,而是在于谦卑接受上帝借着耶稣的降生、受死和复活而表现出来的爱与怜悯(提摩太前书 1:15—17)。那些对神学重要性孰重孰轻掌握正确的人会在他们的生活方式上表现出来,他们并不是受到赚钱或升职的激励,而是受到"主耶稣基督纯正的话"的激励(提摩太前书 6:3—10)。

基督徒的行为

这个主题在这三封书信中都出现了。有好几个段落具体说明了基督徒应当怎样行事:家庭关系(提多书 2:1—5)、在教会中的关系(提摩太前书 5:1—6:2)以及对世俗政府的态度(提多书 3:1—7)都反映出了古时候人们的理想盼望,"免得上帝的道理被毁谤"(提多书 2:5)。

基督徒的领袖

考虑到保罗这些书信的性质和意图,其中有很多劝告是给提多和提摩太的,是关于他们自己应该如何行事为人的。他们要在好行为上成为他们所服侍的人的榜样(提摩太前书 6:11—21;提多书 1:5—9),但是他们一定也要有勇气坚持真理(提摩太后书 2:1—26),认识到福音不是依赖于个人的观点,而是取决于上帝自己的意图(提摩太后书 3:10—4:8)。他们还要确保他们所任命在教会领袖位置上服侍的人也要具有同样的品质,是那种受到其他人尊敬的人(提摩太前书 3:1—13;4:6—16)。



保罗什么时候死的？

路加更乐于记录福音从耶路撒冷到罗马的传播进程，而不是记录那些传福音的使者，这一点无疑解释了为什么使徒行传的故事有目前这种结尾。但是所有早期教会的传统都提到过，保罗是在公元64年尼禄下令迫害基督徒的时候，在罗马为主殉道的。我们可以认为，尽管他的案子拖了比较长的时间，但是他最终还是在罗马受到了审判，而且有可能是在审判之后，立刻就被处以死刑——尽管腓力斯和非斯都甚至都不愿意让他接受审判，因为他们觉得他被送往皇帝那里审判的罪名不可能成立。

由于这场审判可能是在公元62年进行的，保罗有可能在终审和被尼禄于公元64年判了死刑之前，参与了其他一些活动。这可能是早期教会传下来的说法，例如优西比乌就记载说："在为自己辩护之后，使徒保罗再次开始了他的传道工作，并第二次来到同一个城市，在尼禄皇帝手下为主殉道"(《教会史》II. 22)。对于他的进一步工作，有两种可能性：

- 一种可能是，保罗实现了他想要到西班牙的意图。尽管在西班牙当地有些支持这种可能性的传统说法，而且在《克莱门特一书》第五章(罗马的克莱门特写给哥林多教会的一封信)中记载了他是这样做的，但是圣经上并没有证据能证明这种推测。但是更有可能的是，这些传说的发明者所说的是以保罗在罗马书15章24节所说的话为基础的，他们可能认为，既然保罗想要访问西班牙，他一定已经这样做了。
- 另外一个有关他在释放之后所行之事的推测，是来自教牧书信(提摩太前书和后书，以及提多书)中保罗旅行的记载。这些书信记载可能表明，保罗再次访问了以前曾经到过的小亚细亚和希腊

的部分地方，还有在使徒行传和早期的书信中并没有提到的其他一些地方，诸如歌罗西、克里特和尼哥波立。

推测这些访问是否发生在保罗生命的后期，并没有什么特别重要的意义，因为使徒行传也没有对他的早期旅行进行完整的记载。例如，在哥林多后书11章23—27节，保罗提到了很多在使徒行传中没有记载的事件，这些事件有可能是他在以弗所以及周围地区进行传道的过程中发生的。不过，要想将教牧书信中所暗示的那些有关旅行的说法与使徒行传的叙事对照起来，那将需要相当程度的创意才行。如果认为它们是保罗在访问罗马之后所进行的更进一步的传道工作应该更容易些——即使这样，要想将所有这些有关旅行的提及放在一起，联系成一个较为合理的旅行路线并不是简单的事情。在理解教牧书信方面，还涉及其他一些难点，我们稍后将讨论。

歌罗西书

在给歌罗西教会的信中，保罗主要处理的是有关假教导的问题，他再次强调，在基督里，信徒们能够获得他们所需要的一切。就像后来的诺斯替派一样，部分歌罗西教会的成员认为，他们需要其他的超自然媒介，而耶稣只是上帝的几个可能的彰显方式之一。保罗反对这种说法，并坚决认为“父喜欢叫一切的丰盛，在基督里面居住”(歌罗西书1:19)。实际上，保罗还进一步提醒他的读者们，“上帝本性一切的丰盛，都有形有体的居住在基督里面”(2:9)。

歌罗西教会的基督徒认为，要想获得完全的救恩，他们需要经历某种深奥的、神秘的东西，保罗同意这一点。他自己的工作可以被描写为表现了这种“奥秘”——但是，这种“奥秘”并不是深奥的、隐藏的，而是保罗传道的中心，即基督的生命在他们里面做工，赐给他们能力，使得他们成为成就上帝旨意的人这一简单的事实(1:27)。无论基督徒需要什么，都能够在基督里找到，因为“所积蓄的一切智慧知识，都在他里面藏着”(2:3)。

保罗接着提醒他的读者们他们作为基督徒所拥有的一切，其中有

一些正是歌罗西的基督徒试图通过其他神秘手段获得的：

- 是否如有人声称的，由于他们受了割礼，就成了超自然的人了？保罗说，所有的基督徒当他们通过“脱去肉体情欲”，也就是那个旧的、有罪的生命而成就了旧仪式的真正意义的时候，就已经“受了不是人手所行的割礼”(2:11)，因此他们可以靠着基督赐给他们的圣灵的能力，开始一个崭新的生命。
- 是否如有人声称的，他们拥有一种其他基督徒所不具备的新生命？他们应该认识到，所有基督徒借着上帝通过基督在十字架上所做的，都已经重新活过来了(2:13—15)。
- 有关为了让“肉体”顺服而进行的宗教仪式是否要遵守呢？这些宗教仪式并没有什么实际的价值。即使就其原意而言，也已经被取代了，因为它们不过是“后事的影儿”。由于现实已经在基督里来到，它们已经不再有效了。除却这样的神学辩论而言，它们实际上是在浪费时间，因为它们“使人徒有智慧之名，用私意崇拜，自表谦卑，苦待己身，其实在克制肉体的情欲上，是毫无功效”(2:23)。

保罗告诫歌罗西的基督徒，他们不应该把注意力集中在这些事情上面，而应享受他们在基督里面的新地位。无论是谁，无论经历怎样，所有的基督徒在上帝面前都是平等的，都要面对同样的试探(3:5—11)，只有一种办法能够克服这种试探：“思念上面的事，不要思念地上的事。因为你们已经死了，你们的生命与基督一同藏在上帝里面……在此并不分希腊人、犹太人，受割礼的、未受割礼的、化外人、西古提人、为奴的、自主的，惟有基督是包括一切，又住在各人之内”(3:2—3,11)。

歌罗西教会的基督徒不应该遵守基于虚构的冥想上的假价值标准，而应该提醒自己，基督徒的真正目标必须是变成像基督的样子(3:12—17)：“无论做什么，或说话、或行事，都要奉主耶稣的名，借着他感谢父神”(3:17)。

那些强调禁欲主义和冥想的歌罗西基督徒，实际上已经将基督教的信仰与实际生活分离开来了。但是保罗一直深信，基督教的信仰从本质上就是有形有体的，其灵性也并不是扎根于某些其他奥秘

的世界，而是存在于现在这个世界的日常生活中。因此在他书信的结尾，他解释了在基督徒身上做工的基督的能力(1:27)，是如何在家庭(3:18—21)、工作(3:22—4:1)、教会(4:2—4)以及总体的生活方面(4:5—6)发挥作用的。

腓利门书

保罗在写书信给歌罗西教会的同时，也写了一封私人书信给该教会的一个主要成员，腓利门。他一定是一个很富有的人，因为基督徒经常在他的家里聚会(第2节)。就像罗马帝国内与他地位相同的人一样，腓利门有几个奴隶，其中一个叫做阿尼西母，他从歌罗西逃跑了，有可能还带走了腓利门的一些财产(18—19节)。在他逃跑的过程中，他遇到了保罗，结果他成为了基督徒。



这个罗马奴隶的徽章上写着："如果我试图逃跑，请抓住我并送回到我的主人那里"。阿尼西母的逃跑是个非常危险的举动。

保罗知道，作为一个公民，同时也是一个基督徒，他应该将阿尼西母送回到他的主人那里。罗马帝国对于窝藏逃跑奴隶的人有很严厉的法律惩罚措施。此外，保罗也明白，如果他采取任何其他行动，都有可能损害他自己和阿尼西母之间存在的在基督里的弟兄关系。出于这种实际考虑，保罗将阿尼西母送回了歌罗西，并附了一封简短的个人信件。当然，保罗这样做引出了其他有关他对于奴隶制度的态度方面的问题，现代的读者们可能会有疑问，这个故事如何能与保罗在其他地方所表达的、关于自由是基督教福音的核心这个明确主张相符合(例如，加拉太书3:28；歌罗西书3:11)。

我们将在第二十一章讨论这个问题及其相关的事情。在此值得一提的是，保罗的确明确地表示他希望自己并不是将阿尼西母送回到与以前一样的处境当中去，因为他是将他作为"不再是奴仆，乃是高过奴仆，是亲爱的兄弟"(第16节)送回来的。而且他还要求腓利门"收纳他，如同收纳我一样"(第17节)。有可能保罗的要求比表面

上看上去的还要多，因为人们常常认为，保罗实际上是在要求腓利门给阿尼西母自由，以便他能够回到保罗那里来，与保罗一同作传教的工作(11—14节)。

我们并不知道阿尼西母在返回歌罗西之后发生了什么事，因为他在新约圣经的其他地方再也没有出现过。在2世纪初期，伊格纳修提到了一个叫做阿尼西母的人，他是以弗所教会的领袖，他被描写为是一个“具有难以形容的爱”的人，而且是一位“出色的主教”(伊格纳修，《致以弗所书》1)。如果这是同一个阿尼西母的话，那就能够解释为什么这样一封给腓利门的私人短信得以保留下来，并包含在保罗给众教会的正式书信集中了。从保罗写作这封书信的时间看，这个结论有可能是正确的，但是无论如何，我们有理由认为腓利门一定是满足了保罗的要求，不然这封书信无疑很快就会被人忘记。

以弗所书

在以弗所书中，保罗再次强调了基督在上帝的计划和在基督徒的生命中的中心位置。他在开头部分提醒读者们，他们在基督里所拥有的益处。尽管他致信的这些人以前“放纵肉体的私欲”(以弗所书2:3)，但是上帝已经赐给了他们一个新的位置，他们已经“与基督一同活过来。他又叫我们与基督耶稣一同复活，一同坐在天上”(2:5;6)。每一个基督徒个体已经成为上帝的新创造中的一部分，上帝对于这些新创造的计划就是，“使天上地上一切所有的，都在基督里同归于一”(1:10)。

保罗书信的部分读者以前就已经接受过保罗本人有关这方面的教导了，因为这是他特别的使命：“叫我把基督那测不透的丰富，传给外邦人”(3:8)，并向人证实如何在实际生活中获得和享受这些“丰富”。他的读者中有些人已经受到了在歌罗西教会中流传的某种误导人的观点的影响，但是只有当他们愿意“叫上帝一切所充满的，充满了你们”(3:19)的时候，他们才能真正体会到那种真实的满足感，这种满足感除了在基督里，在别处是找不到的。

在陈述了基督作为全世界的救主以及作为所有有形的、思想的、

属灵的知识和行为的源头的这种概括性和包容性之后，保罗接着将读者们的注意力引到了具体应用的问题上。如果他的读者们的确是基督身体上的一个肢体，是上帝的子民和儿女中的一员的话，他们的真实光景就会通过他们的行为表现出来：

- 在教会中，他们应该是"用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心"(4:3)。就像在哥林多前书 12 章中一样，保罗再次说明这种灵里面的合一能够通过将"恩赐"奉献给"身体"，供其成长和发展(4:7—16)而表现出来。由于在基督教会中信徒之间的密切关系，一个成员的任何错误都不可避免地影响到其他成员——这是"叫更进一步的圣灵担忧"的事(4:30)。根据上帝在基督中已经为他们成就的事，基督徒应该"以恩慈相待，存怜悯的心，彼此饶恕，正如上帝在基督里饶恕了你们一样"(4:32)。保罗更进一步劝告他们，要像上帝在基督里对他们表现出的那种舍己的爱一样彼此相待，从而"效法上帝"(5:1)。
- 在个人道德方面，"那暗昧无益的事，不要与人同行"(5:11)。相反，他们的特点应该是"被圣灵充满"(5:18)，保罗将被圣灵充满的结果列在加拉太书 5 章 22—23 节中。
- 在社会生活中，基督徒还是应该遵循舍己的爱的原则，无论是在家庭问题方面(5:21—6:4)还是在工作方面(6:5—9)。

最后，保罗提醒他的读者们，他们应该能够预料到"魔鬼的诡计"，为了抵挡这些，他们必须"要穿戴上帝所赐的全副军装"(6:11)。

保罗在此提出的这些劝告，作为道德理论，是很难执行的。人怎么能够像上帝在基督里表现的那样，服从舍己爱人的命令呢？保罗从自己的亲身经历以及对别人的经历的了解上知道，只有一个办法能够做到：如果基督徒能够"靠着主，倚赖他的大能大力"(6:10)，他们就能做到。这是保罗书信中表现出的一贯主题。这个主题在他所写作的第一封书信中就出现了，而他一生为主做工也增强了他的这一信念："我们若是靠圣灵得生，就当靠圣灵行事"(加拉太书 5:25)。

是保罗写了以弗所书吗？

在保罗的大部分书信中，我们总是能够感受保罗的激动，而且通常总是涉及讨论。例如，我们几乎不费什么力气就可以想像得出，那些导致保罗写作加拉太书或哥林多前书和后书的激烈辩论。但是在以弗所书中，情况就不一样了。在这封书信中，讨论显得平静和单一，这种讨论似乎没有涉及任何直接的对手，也没有涉及任何特定的读者。

人们提出了好几个主张，将它们放在一起能够支持这样一种观点，即，保罗本人有可能并不是这封书信的作者，尽管信中的情感，与他在许多方面所表现出来的为人熟知的立场是一致的：

- **语言**——以弗所书中的有些词汇没有在保罗书信的其他地方使用过。其中包括有些显著特点的，像对“天上”的提及(1:3;1:20;2:6;3:10;6:12)，这些词汇在以弗所书中是关键词汇，但是在别处却没有出现。
- **风格**——以弗所书的组织结构也与众不同，它不像其他书信那样使用的是无计划的——而且很大程度上是无限制的——语言，而是以一种比较稳定的方式，从一个主题转移到另外一个主题，在这个过程中通常使用了较为复杂的句子结构。
- **歌罗西书**——以弗所书与歌罗西书非常相似。在歌罗西书中所使用的词汇有超过三分之一也出现在以弗所书中。由于歌罗西书中表现出的保罗的个人风格比别的书信要多，很多人认为它一定是一封原始的书信，被后来以弗所书的作者抄袭并引用。
- **学说与神学**——以弗所书的好几个地方似乎反映出了在保罗时代之后的那个时期内尤为典型的教会生活中的问题。例子之一就是使用“教会”这个词来描写包括各地的基督徒在内的一种普遍运动(例如1:22—23)。这个用法与保罗的用法不同，因为他通常用这个词表示当地的基督徒团体(“在哥林多的教会”，等等)，然后有“使徒和先知”作为这种教会的“根基”(2:20)。这(与

4章11节中的教会职位的清单一起）是否意味着这是一个教会结构更为发达的时期？而且书信中明显没有任何对耶稣再来的提及，也没有提到“因信称义”。

因此，以弗所书是否并非保罗本人所作，而是由他亲密的朋友之一，或是他后来的一位崇拜者，出于想要将保罗的作品推荐给更广泛的读者群之目的而写的？有人认为，以弗所书是保罗教导的一个概括，有可能是在他的书信被收集整理在一起时，用作对他的神学观点进行简要介绍。这个观点的问题在于，以弗所书实际上根本不是有关保罗全部教导的总结，而正是由于缺少一些特有的主题，才被怀疑不是使徒保罗本人的真作品。这个鉴定方法同样可以用来质疑那种认为以弗所书是保罗神学思想大纲的观点。

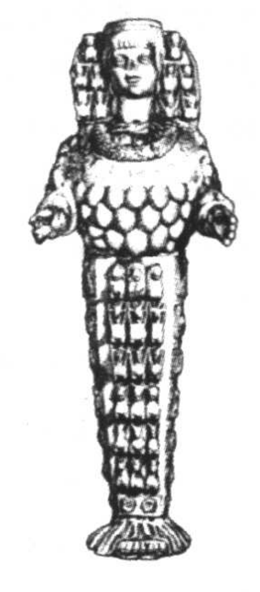
还有人认为，保罗的其他书信和以弗所书之间的差异和类似性，可以用他聘用了书记员这一点进行解释。众所周知，保罗实际上通常请别人将他的话写在纸上，他自己只是签名来证明是他写的（例如，加拉太书6:11)，有可能是路加，或者其他什么人，负责这封书信的最终表达方式，而在以弗所书和路加福音—使徒行传之间的确有几个相似的地方。

有关到底是谁将保罗的话写了下来这个问题，无论得出什么结论，我们都不应该忽视那些反对保罗的作者身份的其他证据所存在的弱点。歌罗西书和以弗所书之间的密切关系并不能证明什么，因为作者们经常将他们以前作品中的某些内容作为基础来写作，而且保罗也曾经这样做过。加拉太书和罗马书之间的关系就是一个很典型的例子，在很多方面，它们的关系和歌罗西书与以弗所书之间的关系很相似，因为罗马书和以弗所书都是从辩论的热点话题出发，然后经过提炼和重申，将这些话题变成适用于更广泛的读者群的更具普遍性的话题。

这样看来，以弗所书和更早的书信之间的很多明显神学观点差异也表现在不同的角度上。以弗所书中实际上并没有与保罗以前的观点相矛盾的内容，而且其中的大部分内容是他以前在别处所讲述的内容的合乎逻辑的发展。例如，尽管在保罗的其他书信中没有使

用“教会”这个词来描述所有地方的基督徒，但是保罗的确用“教会”这个词描写了在罗马或哥林多或其他地方的基督徒，这表明他们之间有某种共同点将他们联系在了一起。保罗当然非常希望各地的基督徒团体之间团结在一起，这一点通过他为耶路撒冷的教会收集捐资就可以证明——而且，将所有这些团体集合在一起，称为“教会”，只是对这样一种现实进行了神学表达而已。

很多其他的所谓学说上的差异并不像它们看上去那么明显。我们的确在以弗所书中找不到耶稣再来的说法（尽管在4章30节和5章26—27节中确实有所暗示），但是罗马书中也没有提到耶稣的再来！缺少“因信称义”这一点也只有在它确实作为保罗思想的核心出现时才显得突出，但是（就像我们在前面一章所讨论过的），如果它只是在辩论的某个特定情况下出现的，它在本书信中没有被提到就不意味着什么。就事实而言，以弗所书的重要主题之一就是圣灵在基督徒生命中的工作，这个题目几乎可以肯定是远比因信称义更为有力的、保罗神学的实际核心。



以弗所的亚底米（狄安娜）神庙是雅典的帕台农神庙的四倍大。这个比真人大小的罗马女神雕像还要大一些的神像是用白色的大理石做成的，并有象征生殖力的符号作为装饰。

以弗所书无疑是与众不同的，学者们在其作者身份的问题上所得出的结论，通常会反映出他们在其他话题上的观点，其中最为明显的是他们对于保罗性格的理解（他是否是那种会进一步认真思考的人？还是一个冲动的、机会主义的思想家？）以及他们对于早期基督教中匿名作品所起作用的理解。无论采用哪种观点，以弗所书都表现了对保罗其他书信中的部分关键主题的一种重要的、成熟的思考，即使它是后来的一位崇拜者写的，它仍然准确地抓住了保罗本人的感受。

腓立比书

保罗与腓立比的基督徒的关系一直特别密切。这是他在欧洲大

陆建立的第一个教会，显然也是为数不多的几个没有被具有破坏性的、有关基督徒信仰和行为的辩论所折毁的教会之一。

保罗在信的开头为所有这些基督徒对他而言的意义感谢上帝(1:3—11)。与其他的一些教会不同，"因为从头一天直到如今，你们是同心合意地兴旺福音"(1:5)，正是由于这个原因，他觉得能够接受他们的经济支持(1:7)——这种支持在像哥林多教会那样更为不稳定的教会中是不明智的做法(哥林多前书 9:8—18)。但是由于他们那开放而友好的态度，他深信他们的基督徒生命将显出"靠着耶稣基督结满了仁义的果子，叫荣耀称赞归与上帝"(1:11)。

保罗在提及他自己坐监的情况时(1:12—30)，继续声明了这个观点。他生命中的主要目标就是要荣耀耶稣——即使他在坐监时也是如此(1:12)。由于基督徒已经有耶稣活在他们的生命当中，保罗知道肉体的死只能是增强了这种经历(1:21)。对保罗而言，死亡可能比坐监还好一些，但是他能够明白为什么上帝可能愿意他活得时间更长一些："使你们在所信的道上又长进又喜乐"(1:25)。为了基督福音的缘故而受苦，并不是失败的象征，而是得胜的象征，因为他劝告他们，既不要为他目前的难处而感到难过，也不要惧怕他们自己所经受的逼迫(1:27—30)。

但是在腓立比教会，有一件事让保罗很担心。有些基督徒彼此争吵，保罗后来点出了两个特别喜欢争吵的妇女的名字，友阿爹和循都基(4:2—3)，尽管在教会中争吵的不只是她们两个人。在劝告她们"各人不要单顾自己的事，也要顾别人的事"(2:4)的时候，保罗引用了他的读者们无疑已经非常熟悉的一首早期诗歌，这首诗歌可能其他教会也很熟悉(2:6—11)。很显然，这段经文是引用的：它打断了保罗语言的连贯性，而且具有诗歌的风格，具有固定的韵脚、平衡的句式，而且这种"并列句"是希伯来诗歌的特点。这首"基督颂"一直是很多学术争论的题目。谁是这首诗歌的作者？保罗从哪里获得这首诗歌的？他是怎么使用的？它的意思是什么？对于所有这些问题，我们并没有一致的答案，但保罗将这段诗歌插入在这个地方的意图是清楚无疑的。

在保罗书信中，这是明确地将耶稣的榜样提出来作为基督徒行

为模范的惟一地方，尽管哥林多后书 8 章 9 节也与之很相似。引人注目的是，他所选择的耶稣生命的那些方面并不是他的爱、关心或者行善，而是他在成为肉身的时候，对他那神圣地位的放弃。这个观点对于保罗至关重要，并且在他的很多思想中居于中心地位。要成为一个真正的基督徒，人们必须愿意放弃他们自己决定命运的权力，而将他们的全人奉献给基督，获得上帝恩赐的能力和改变。这是他在大马士革路上亲身经历的功课，它是保罗所有书信贯穿始终的金线。

然后，保罗接着从更为实际的角度，解释了基督徒的生命与复活的耶稣合一的含义。对他的读者们而言，这应该意味着一种完全基督式的生活方式，像是明光照耀在黑暗天空中(2:12—16)，而对他本人而言，它将最终带他到为主殉道的路上。但是这样做也是一种恩典："我若被浇奠在其上，也是喜乐，并且与你们众人一同喜乐"(2:17—18)。以巴弗提(他是以弗所教会的一名成员)刚刚就经历到了同样的感受，因为他"为做基督的工夫，几乎至死，不顾性命"(2:30)。他和提摩太将很快来到腓立比，鼓励那里的基督徒，甚至有可能是为保罗本人的访问做预备(2:19—30)。

写到这里，保罗似乎是离题了，他提到了那些在腓立比教会中制造麻烦的人(3:1—4:4)。有些人主张，这一部分原来是一封独立的书信，但如果真是这样，我们很难理解后来的编辑怎么会很奇怪地将它插入保罗作品的这个位置。保罗作品中有大量的例子证明，他经常出人意料地突然转变话题，我们不难想像此处发生的情况就是这样。他所写到的那些人是"妄自行割的"(3:2)，这是一种用于称呼行割礼的人的特殊语言。保罗并没有提到这些人要求行割礼的原因是否与守律法有关(像在加拉太教会一样)，或是一种奥秘的仪式(像在歌罗西教会一样)，但更有可能是前一个原因，因为保罗提醒他们他本人在遵守犹太律法方面的效果(3:1—11)。这一点让他回忆起了他作为法利赛人的成就，在这方面他是"无可指摘的"(3:6)——尽管他接下来就将所有这些"都当作有损的，因我以认识我主基督耶稣为至宝"(3:8)。这个"认识"并不仅仅包含对于有关耶稣的事实的认识，而且包括享受一种与耶稣密切的、个人的关系，在这种关系中，耶稣复活的生命给了保罗一种崭新的、有意义的动力，来过他自己的生

活:“使我认识基督,晓得他复活的大能,并且晓得和他一同受苦,效法他的死”(3:10)。

即使如此,保罗也并没有说他已经“完全”了,就像他那些在哥林多教会和歌罗西教会的对手们所认为他们已经达到的那样。保罗与他们不同,他认为自己仍然在竭力追求的路上,就像一个马拉松选手一样,稳步跑向终点线,那些想要获得成熟灵性的人应该效法他的榜样(3:12—21)。

最后,他针对几个不同的问题提出了劝告,以此结束了他的书信中最为喜乐的这封书信。他提醒他的读者们,他们会像他一样,“靠着那加给我力量的,凡事都能做”(4:13),因为“我的上帝必照他荣耀的丰富,在基督耶稣里使你们一切所需用的都充足”(4:19)。

保罗是什么时候入监的?

在我们讨论保罗生平和书信时,我们推测,保罗这些表明他写作时正在坐监的书信是在公元 60 年到 62 年之间在罗马写作的。这是使徒行传中所记载的保罗坐监的惟一事件,从一开始保罗书信的读者们就很自然地认为,这些书信是在这个时间写的。然而,这并不是这些书信写作的惟一可能的时间和地点。有相当一部分人认为,这四封书信中至少有一封或两封并不是在罗马写的,而是在没有记载过的保罗在以弗所坐监的时候写的,这是保罗在以弗所居住的三年之中发生的事情。有相当多的证据证明了这段坐监的可能性。

在以弗所坐监?

哥林多后书 11 章 23 节,是保罗在以弗所居住的后期写的,里面提到与其他基督徒相比,他“多受劳苦,多下监牢,受鞭打是过重的,冒死是屡次有的”。在哥林多前书 15 章 32 节,保罗提到“在以弗所同野兽战斗”,这句话不能从字面上理解,而应该作为一种修辞手法,简单地理解为是在坐监之前受到审讯的事情。还有,在哥林多后书 1 章 8 节,保罗提到“在亚细亚遭遇苦难”,以弗所正是这个罗马省份的省会。而在罗马书 16 章 7 节,保罗提到了两个“与我一同坐监的”

人，罗马书是保罗在离开以弗所不久之后写的。

保罗在以弗所坐监的其他证据，可以在介绍新约圣经的拉丁导读作品中找到，它们是2世纪时在诺斯替主义的马西昂派的影响下写的。2世纪的《保罗行传》(*Acts of Paul*)记载了保罗在以弗所坐监的事情，还记载了他在大竞技场与狮子遭遇的情况，当时保罗由于受到超自然力量的保护而免遭患难。这些最终证据的质量都各不相同，这些资料合在一起，加上保罗自己作品所提供给我们的线索，表明保罗在以弗所停留的三年期间曾经坐监的可能性相当大。



尤尼流·巴苏(Junius Bassus)在公元359年临终之时受洗成为基督徒的时候是罗马的地方官。这个保罗被捕的石刻是从他的石棺中发现的。

保罗书信是在以弗所写的吗？

当然，保罗有可能在以弗所坐过监这一事实，并不足以令人相信他是在以弗所写作那些“狱中书信”。但是有些说法可以提出来支持这种观点：

- 有人称，书中提到的，在保罗坐监期间与他有联系的那些朋友更有可能是在以弗所，而不是在离他们的家很远的罗马。反对这种观点的人认为对保罗的这些朋友我们所知甚少，甚至全然不知。而只有一个朋友的行动被记载得最全面，那就是路加。但是根据使徒行传的记载，他当时显然是与保罗一起在罗马，而不是以弗所。
- 有人认为，腓利门的奴隶阿尼西母，很有可能是逃到了以弗所，而不是罗马，以弗所离他在歌罗西的家只有大约80英里的距离，而罗马离他的家大约有800英里的距离。这个说法还不是太有说服力，因为当时所有的道路确实都是通向罗马的。一个逃跑的奴隶更有可能是试图消失在罗马帝国的首都，而不是呆在像以弗所

那样的一个省城中。

- 腓立比书给人的印象是，保罗坐监期间，不少人去探望过他。以弗所比罗马要更靠近腓立比。这一点经常被认为是一个强有力的证据，证明至少腓立比书一定是在以弗所写的。
- 认为这些书信是写在以弗所这一观点的最为有力的证据，是书信中保罗期待着早日获释的记载，他希望在获释后访问他在腓立比教会和歌罗西教会的朋友们。但是在罗马书 15 章 28 节，他清楚地表明，在他访问耶路撒冷之后，他的意图不是再次访问他以前建立的那些教会，而是向西旅行到西班牙去。

那么，我们能从这些事实中得出什么结论呢？几乎可以肯定的是，保罗在以弗所停留期间一定坐过一段时间的监狱，由于多次提到在腓立比和保罗坐监的地方之间的旅行，因此有可能至少腓立比书是在这个期间写的。如果确实是这样的话，给腓立比教会的信应该是在公元 55 年左右，而不是在公元 62 年写的。

保罗是否写了教牧书信？

这三封书信与保罗的其他书信有很大不同。他们并不是写给教会的，而是写给最近刚受到按立、在教会中服侍的两个人：在以弗所教会的提摩太以及在克里特教会的提多。在格式、主题和风格上，这三封书信是彼此相似的，但是在这些方面，它们与保罗其他的书信明显不同。这种差异如此之大，以至于大部分学者的结论是，至少从目前的格式看，可能并不是保罗本人所写的。

在讨论这个问题的时候，我们需要考虑以下四个要点。

保罗的行动

在这三封书信中暗示的或者描写的保罗的旅行，很难与使徒行传中有关他活动的故事相符合。为了理解这些书信中提到的历史事件，人们提出了三个主要解释。

- **在使徒行传末尾记载的坐监之后，保罗被释放了。**这个观点认

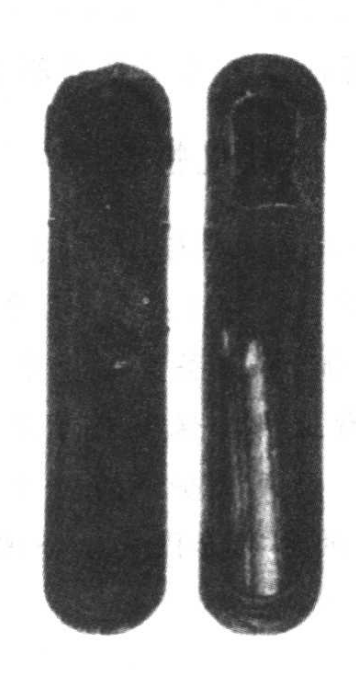
为，保罗在罗马自己租的房子里坐监之后，他继续进行传教工作有两年左右，然后他又回到了罗马，在尼禄皇帝的逼迫中被处死了。在使徒行传中当然并没有记载有这么一次获释经历，但原则上这不是问题，因为路加的意图并不是为保罗做个人传记，而是要讲述福音怎样从耶路撒冷的一个小开端传播到罗马帝国的中心城市罗马。这种认为保罗被释放了，然后继续做了一些传教工作的观点，从早期教会时代以来就是传统观点，而且现在也有很多学者持有这种观点。但是即使在其本身的参照系中，也仍然有不少问题，因为我们还是很难将教牧书信中所提到的这些旅行穿起来，形成一个看似合理的进一步传教工作的路线。

- **这些书信是2世纪的作品。**根据这种起初在19世纪后期非常流行的观点，教牧书信是由那些在保罗不再受到教会欢迎的时候，试图重新解释保罗观点的人编写的。这些书信中提到的旅行，并不是以保罗旅行的实际记载为根据的，而是被编造出来的，为的是让这些书信带有一点真实性。这种观点的问题在于，这些书信中的部分史实几乎不可能是那种任何人都能够编造出来的东西。例如在提摩太后书4章13节，保罗有一个要求，"我在特罗亚留于加布的那件外衣，你来的时候可以带来。那些书也要带来。更要紧的是那些皮卷。"我们很难想像保罗后来的模仿者会编造出这样的细节，因为这些话并没有神学内容和意图在里面，也不是什么有关保罗本人的重要记载。它是那种更有可能源自实际生活场景的话。
- **这些书信是从保罗原作的书信片断编辑而来的。**即使以现在这种格式存在的这些书信，是在2世纪由那些想要在教会中重新巩固保罗地位的人编写出来的，但是像我们刚刚提到的那些非主要资料的片断还是有一点真实性。在这个基础上，有人认为，在提摩太后书和提多书中能够找到五个真正由保罗写作的片断，而且这些被2世纪的作者加入到了后来的书信中。鉴于在这个问题上有获得人们一致意见的内容，这个观点应颇有道理，尽管它也有自己的问题。例如，这五个片断如何和为什么会从保罗时代得以独立存留下来，从1世纪的中期，直到他的模仿者的时代，也就

是几乎一百年之后？既然它们不过是个人信息的碎片而已，并没有什么神学教导或使徒的劝告在里面，有什么人会有兴趣将它们保留下来？

教会组织

人们往往会注意到这样一个事实，那就是，在这些书信中表现出来的教会结构，要比保罗早期的书信中所表现出来的结构进步得多。教牧书信当然正确反映了更接近2世纪教会的情况，尽管它仍然还是在萌芽阶段，这时的教会已有一个起领导作用的主教和更为完善的组织结构。但我们还应该考虑其他一些问题：



保罗将他的书信口述给一位书记员，他常常在信的结尾加上个人的问候。这是一个保罗时代的木制笔盒，里面盛着苇子做成的笔和一个半满的黑色墨水瓶。

■ 保罗早期的书信中并没有包含任何直接具体针对教会领袖的劝告，因此我们很难知道他可能会给这些人提出什么样的劝告或者他设想的早期基督教会是什么样的结构。哥林多前书5章1—13节提出了有关教会纪律的劝告，这本身暗示着，有某种结构能够承担这个管教的责任，而哥林多前书和后书的其他部分背后的很多辩论，是有关某种程度上在教会中争夺控制权的人的那些主张

和反主张的。

- 那些在使徒行传中或者在保罗早期的书信中找不到的职能或职位，在教牧书信中也没有提及。
- 提摩太和提多的地位当然不是后来"王权"的或具有统治权力的主教的地位。他们更像是保罗个人的代表，他们的权柄来自：保罗是使徒，他们是保罗派来的这样一个事实。
- 有人不时地会提出，在教牧书信中能够看到某种形式的诺斯替主义异端，这样说等于从定义上使他们成了2世纪的作品。但是诺斯替主义的出现，以及教会对它的反应，要远比这一说法复杂得多，无论提摩太和提多做工的教会情况怎样，都与在2世纪建立的诺斯替主义很不相同，而与哥林多前书和后书以及歌罗西书中所处理的那类争论有很多更为明显的联系。

教义性教导

教牧书信的教导方式，确实与众不同。除了几处"这话是可信的"说法以外(例如，提摩太前书1:15)，几乎没有什么与保罗特色的教导相联系的地方。例如，有关圣灵的教导，在这些书信中几乎没有出现。即使有所出现，看上去与保罗对于圣灵在指导教会日常生活方面的理解也不大相关，而是更融入在一个有组织的结构中。认为教牧书信写于教会发展的后期阶段是很合理的，尽管在这些书信中，情况并不像看起来那么清楚：

- 保罗那"具有超凡魅力"的教义经常被描绘为是在教会中全然的自由，而且自由被理解为秩序的反面。但是当保罗在哥林多前书12—14章中谈到属灵的恩赐(*charismata*)的时候，他清楚地指出在教会中凡事都当按规矩行。并不是所有的人都被圣灵装备做同样的工作，正是在这个基础之上，有些人要做教师、有些人要做执事，等等。这是辨别和确定领袖身份的一种不同的方式，因为人们并不是被任命承担某种"工作"，而是要通过他们所能够做的事来进行辨认。尽管这可能是领袖身份的潜在原则，但是从外部角度看，这在早期完全可以用来确定那些在这些领导位置上的

人。腓立比书 1 章 1 节和帖撒罗尼迦前书 5 章 12 节表明保罗认可这样的人，而且，根据使徒行传 14 章 23 节的记载，他本人也按立了其中的一些人。他们接受圣灵引导和从圣灵获得能力这一事实并不意味着他们行事的方式不按规矩或没秩序。

■ 说圣灵在教牧书信中没有任何作为是不对的。我们在这些书信中也能发现像在别处一样对有关圣灵在信徒生命中的作用的强调(提摩太后书 1:14)，而提摩太本人据说是通过预言的方式被按立为上帝的仆人，这种方式是圣灵做工最独特的方式之一(提摩太前书 1:18)。

风格与词汇

有关教牧书信并不是保罗所作这一观点真正有分量的理由在于这些书信的风格和词汇。在这些书信中，有大约 175 个词在保罗的其他书信中没有出现，而且其中很多词更具有 2 世纪，而不是 1 世纪基督徒作者的特点。除了这些词以外，在可称为这些书信的"连接部分"的那些地方，风格也是不同的，也就是连词、分词以及类似的语法特点上的安排。它们与保罗的其他书信有着相当大的差异，保罗最喜欢用的介词和质词中有 112 个词没有出现在这些书信中。

这些事实给人印象非常深刻，令人不可忽视，尽管它们还可以有不止一种的解释。有些语言学家认为教牧书信太短了，无法提供足够的信息来进行这类可靠的文学分析。此外，风格和词汇经常受到所讨论的主题的影响。而且，甚至在典型的连接分词的用法方面的论据，也并不是非常有说服力的，因为歌罗西书和帖撒罗尼迦后书使用的这些连接分词，比起保罗的其他书信要少得多。

从所有这些讨论中产生出来的结果是，在教牧书信和保罗以前的书信之间存在着很多差异。这些差异可以通过解释为主题不同，或者保罗现在已经上了年纪可能使用或引用了来自其他来源的传统说法——甚至可以解释为他用了不同的书记员。也有可能是保罗本人所写的书信在后来为了改善其文学风格而被修订。

目前的观点是进行了精心平衡的观点。所有早期教父的那些证据都支持这样一种观点，即，保罗与这些书信有些联系，而且这些书

信的确不是反映比保罗生平时代更晚的时期的教会生活的。有些人将注意力放在了教牧书信和路加福音—使徒行传之间的相似性上，认为保罗的朋友和同工路加有可能是在保罗死后，以现在我们看到的这种格式写作这些书信的，他使用了保罗原始材料的草稿作为出发点。

第二十章　做一名基督徒意味着什么？

保罗生平的故事读起来振奋人心。无论按照什么标准，他都是一个非凡的人物。他的勇气和忍耐是杰出的。他是他那个时代伟大的理想主义者之一，惟一能够超越他那与整个罗马帝国分享基督福音的决心的，是他本人对于基督的热烈的委身。作为一个作者，他既多产，又富有洞察力。他的书信让我们真切地感受到早期基督教会生活的喜乐与艰难。

但是保罗远非仅仅是一个出色的传教战略家和耶稣的忠诚门徒，他也是教会最伟大的神学家之一。他的影响力在他活着的时候就已经非常广泛，而他的作品在其后的世代中启发了很多伟大的灵性运动。从4世纪希坡的奥古斯丁，到当今世界各地快速发展的教会中的神学家们，各个时代和各个地点的人们都会证明，保罗的作品以一种崭新的、具有挑战性的方式在针对它们各自的情形说话。从历史的角度来说，保罗作为在早期基督教会成长过程中的一位富有创新精神的思想家，仅次于耶稣本人。

从书信到神学

那么保罗对于基督教信息的理解是怎样的呢？这个问题问起来容易，回答起来就难了。保罗的作品大约占了新约整个内容的三分之一，但是没有哪一本书可以单独拿出来作为系统地解释保罗如何理解自己基督教信仰的神学著作。我们想有保罗思想的综合性的记载是可以理解的，但是要记住保罗本人从来都没有尝试过要这样做——或者说，即使他做过，也并没有留下什么书面记录。再说，我们所拥有作品的文学流派也增加了我们解释的难度。尽管有大量的使用书信格式作为传播信息的文学手段的例子，但是保罗的作品不能归结到这些“文学书信”的类别中。它们不仅是探讨哲学或神学问

题的简明方式:无一例外,它们都是真实的书信,是写给真实的人群的,解决的也是实际生活中的问题。如果保罗没有起来反对加拉太教会中那些犹太化主义者,我们就不会有对基督教信仰和旧约律法之间的关系进行复杂解释的加拉太书。如果在哥林多教会没有“结党”的事情,我们也就不会有载有同样重要教导的哥林多前书和哥林多后书。如果保罗没有参与这些争论,他可能根本就不会像他所做的那样写作罗马书。保罗的书信不是舒适的书房中的闭门造车、在相对与世隔绝的环境下进行思考后写的作品。它们源自他作为教会先锋的亲身经历,这些书信的内容无疑反映了这种经历。

当我们现在阅读保罗书信时,我们应该意识到所有这一切。保罗从来没有让这些书信——无论是单独的或是集中在一起——成为有关基督信仰的综合性的记载。他可能也从来就没有指望过有任何人会将它们收集在一起,因为他通常认为这些书信是供他所致信的对象阅读的。有些书信是对送给他的其他书信的回复——这些送给他的信现在已经不复存在,无从参考了。因此,阅读保罗书信可能就像是无意间听到了一场电话交谈的一方内容一样。当发生这样的事情时,我们只可能抓住谈话的大体意思,除非是这个无意间听到谈话的人对于交谈的双方都非常了解,否则他们谈话的细节通常仍然是模糊的。如果对于生活方式和总体文化都与我们自己一样的人尚且如此,那么要想完全理解书信中反映的一个与我们现在截然不同的时代和情况的人,就无疑是个非常复杂的工作。

为了从这些偶然写成的信中对保罗的思想有一个清楚和连贯的了解,我们需要对书信写作的背景特别注意。例如,在加拉太书中,保罗主张没有必要先成为犹太人才能成为基督徒,而实际上现在阅读他的书信的人,几乎没有一个想像当时会出现这样的情况——因此,他那关于亚伯拉罕、摩西和旧约律法的论述很容易让人觉得糊涂。甚至那些能超越数个世纪的观点也有同样的问题。对于现在的人们而言,“教会”这个词经常用来指某种特定形式的建筑或者一个宗教机构,而对保罗而言,同样是这个词,指的就是全然不同的事情,它既不是指建筑物,也不是指官僚机构,而是指在一个特定的群体中间存在着的关系的性质。

但是,问题并非不能解决。尽管在部分细节方面存在着观点上的分歧,但是人们对于保罗大部分书信的读者和一般性背景在很大程度上还是可以达成一致的看法。不可避免的是,他所提到的有些事情的真正重要意义还是令人难以捉摸。尽管如此,我们还是不难识别形成保罗的基督信仰核心的成分。

回到大马士革路上

保罗的基督信仰的基石是他在大马士革路上遇到复活的耶稣的经历(使徒行传 9:1—19;22:6—16;26:12—18)。那一天发生的事情完全改变了他一生的道路。我们已经看到了这件事对于保罗的意义,因为他将自己全身心地奉献给了服侍这个他从没想过会遇到的人身上。这个意外的相遇促使保罗与他人分享耶稣那活泼的福音信息,正是这个耶稣,从根本上挑战了他以前的偏见,并改变了他的生命。但是他与复活的耶稣的相遇并不仅仅是一个影响了他个人行为的内心经历,而且也是他作为一个基督教传道者和神学家的思想的源泉,正如他在感性上和灵性上转变了,他在理性上也转变了。

当保罗离开耶路撒冷,开始追赶那些逃往大马士革的基督徒时,他被公认是一个虔诚的法利赛人。他确信,世界上最为重要的真理存在于他自己民族的古代信仰中,就像记载在他们的经文中,并由他的老师们所解释的那样。保罗无疑也很注意倾听像司提反那样的人进行的辩论,但是他认为他们的观点是错误的。宣称耶稣在某种程度上取代了律法——更有甚者,宣称他在不体面地死在十字架上之后复活了——既是令人难以置信的,也是无法接受的。正是由于保罗确信他们的这些说法是不真实的,因此他不遗余力地反对基督徒。就他而言,遵守旧约律法,而不是跟随耶稣,是惟一蒙上帝喜悦的方式——保罗决心使用一切可能的方式来证明这个真理。

根据所有的记载,保罗本人的道德和属灵成就似乎支持了他的思想,因为他后来写道,“我又在犹太教中,比我本国许多同岁的人更有长进,为我祖宗的遗传更加热心……就热心说,我是逼迫教会的。就律法上的义说,我是无可指摘的……”(加拉太书 1:14;腓立比书

3:6)有人提出,当保罗遇见复活的耶稣时,他当时已经不再迷恋犹太教了,但是这种说法完全没有根据。相反,正是他曾经表现出的对于自己信仰的那种强烈的骄傲感促使他去逼迫基督徒,对他而言,这些人是他所深爱的律法的仇敌。

因此,接下来发生的事情完全出乎意料。因为当他到达大马士革的时候,他已经改变了主意。由于他与复活的耶稣的相遇,他明白自己是错的,而基督徒们是对的。我们很难完全了解这一经历在保罗身上所产生的影响,但是对他来说,这种根本性的转折形成了他后来思考作为一个基督徒的意义的出发点是很自然的。他在加拉太书1章11—12节中清楚地说明了这一点,他写道,“我素来所传的福音,不是出于人的意思。因为我不是从人领受的,也不是人教导我的,乃是从耶稣基督启示来的……”

在前面的文章中我们曾经提到,保罗对福音的理解在所有根本性的内容上与耶稣所传讲的福音是连贯的,与那些在他前面成为基督徒的人们所相信的也是一致的。但是他的确对福音有一种原创性的表达形式——他的思想中所有最重要的方面都能够直接追溯到他在大马士革的经历。

耶稣是谁?

作为一个犹太人,而且是法利赛人,保罗一直期待着上帝的国的降临。就像他那个时代的其他人一样,他为弥赛亚的来到祷告,这位弥赛亚将揭开一个公义与和平的新纪元的序幕,在这个新纪元中,上帝的旨意将最真实地得以成就。他无疑也相信那种普遍的盼望,即,当弥赛亚来到的时候,他将是一个征服者、全能的君王,至少他部分的成就将是把以色列的土地归还给犹太人,并将罗马占领军赶出去。因此,保罗很轻视耶稣。尽管耶稣本人用暗示的方式做出了很多重要的个人宣告,而且他的门徒们也公开地宣告过,但是事件发生的过程已经最终证实了他无关紧要,不过是一个不足为信的、声名狼藉的假装弥赛亚的人而已。他在十字架上受死的性质,只能用来强调,就像旧约圣经所宣告的那样,任何像这样被处死的人“是在上帝面前受咒诅的”(申命记21:23)。

但是所有这些都是他归信之前的事情。因为在大马士革的路上，保罗不仅明白了耶稣的确是众人所期待的弥赛亚，而且他也是“上帝的儿子”。这一发现对他的思想产生了巨大的影响，以至于它成为保罗在大马士革首次传福音时的一个主要题目（使徒行传 9:20）。当保罗本人后来回想他的这段经历时，他用上帝的儿子“启示在我心里”（加拉太书 1:15—16）这样的话进行描述。在此之前，他从来没有接受过有什么人能够与上帝并列这样的观点。作为一个基督徒，他当然仍旧相信只有一位上帝，但是从那时起，他确信只有通过耶稣才能完全认识上帝（哥林多后书 4:6）。

不仅如此，在他的全部作品当中，他将旧约中单单为上帝保留的称呼用在了耶稣的身上：耶稣就是“主”。保罗不止一次地强调，若不相信这一点，没有人能够成为一个基督徒（罗马书 10:9；哥林多前书 12:3；16:22）。当然，他这样做是遵循了耶路撒冷最早归信的那些基督徒的信仰，他们通过简单地承认“耶稣是主”来表达他们的信念。保罗是后来发现这点的，有一次他引用了一句最早的基督徒所用过的亚兰语口号（哥林多前书 16:22）。但是就他而言，基督信仰的基本核心是在大马士革的路上第一次传达给他的。

福音是什么？

保罗是怎么走到这一步的？他做了些什么，使得上帝用这种方式进入到他的生命中？当保罗思考这些问题时，答案显而易见，也很简单：他什么也没有做。除了上帝对他的慈爱，让他与复活的耶稣意外相见之外，他成为基督徒并没有其他的原因：“惟有基督在我们还做罪人的时候为我们死，上帝的爱就在此向我们显明了”（罗马书 5:8）。在大马士革的路上，保罗明白了他自己的救恩既不取决于他的犹太人种族起源，也不是依赖于他在道德方面的表现。救恩的发生只因为上帝的爱——这爱是保罗从来就不配得到的，它完全是一种出于“恩典”的行为。

当然，保罗做了些事，来回应上帝给他的这种他不配得的爱。他相信了，而且这种“相信”，或者叫“信心”，成了保罗对基督徒生命的理解中的一个关键概念。保罗用这个词想要说明什么意思呢？《爱

丽丝漫游仙境》中的那个王后曾经告诉爱丽丝说，信心是需要实践的："当我像你这么大年纪的时候，我每天总是要花半小时来这么做。哎呀，有时候我甚至在早餐之前就已经相信了六件不可能的事情了！"基督徒的信心常常用这种方式来描绘，就像是根本无理性的"冒险行为"一样。但是保罗从来没有这样看待信心，有两个原因：

- 保罗的"信心"这个词表示的不是对于不可能发生的事情的那种"盲目的信心"。"信心"和"信仰"是描绘保罗对于上帝的爱在他的生命中彰显的回应方式。一种描述信心的更准确方式是将它表达为"委身"。
- 但是这并不是一种在真空中的委身——也不是在保罗内心灵性这一私人世界中的委身。有些人认为神秘和非理性是宗教经历的核心成分：如果有什么东西是容易理解的，而且也是有道理的话，他们就会怀疑其是否是真实的事情！但是保罗并不是这样。他对上帝的回应是以他对上帝的全面认识为基础的，这种认识始于他的直接经历，而且其中也结合了事实。保罗时代有些人认为，感受是真信仰的惟一重要标准。保罗并没有轻视这种感受的重要性，但是他同时也将信心看作是理性的事物，是与真实的事实这一基础联系在一起的，其中最为重要的就是耶稣从死里复活的事实（哥林多前书 15：1—8）。

于是，这些就成了保罗所传讲的福音的主要特点：上帝通过耶稣向人们表达了人类不配得的爱（"恩典"），人们对于上帝的爱的合理回应是"信心"，信心中包含的不是以希望式的想法为基础，而是以耶稣降生、受死和复活以及上帝的国的降临这些绝对事实为基础的对上帝的委身。这就是保罗在地中海沿岸国家成功传讲的福音。他的传教热心的起源也与他的归信有关，因为他发现上帝的爱不仅仅只是针对他的，而且也是要与他人分享的——甚至是那些外邦人。因此，他没有征询任何人的意见，几乎是立刻离开到"阿拉伯"去，与他在那里遇到的外邦人分享有关耶稣的好消息（加拉太书 1：15—17）。

一个社会性的福音

就像保罗新建立的信心激励他用讲述自己的经历这样的方式与他人分享福音一样，这信心也让他对于人类关系的本质有了新的认识，随着他的传道工作的进展，福音对这类关系的影响成为他所传福音的主旨之一。对于保罗而言，委身从来就不单单是理论上的事情。很重要的一点是，他的信仰是以他自己生命中的确凿事实和经历为基础的，而且他也明白信心一定要在更为广泛的社会群体的社交和文化方面有很实际的外在表现才行。

保罗在到达大马士革之后不久，就发现了这样做的重要性。那里的基督徒得知他正在前来的路上，无疑是带着忧惧的心等待他的。但是，尽管他以往有那样的名声，他们还是像对待主里面的弟兄和朋友一样接待了他。他们对他的热情接待冲击了保罗以往的所有偏见。当时，在罗马和犹太背景的文化中的社会结构要依靠在不同团体的人民之间保持适当的界限方能维持其稳定性和生存。其结果就是，犹太人瞧不起外邦人，罗马人也不欣赏那些他们称之为“野蛮人”的民族，主人对于奴隶毫无怜悯地进行压迫——甚至在家庭中，人们也理所当然地认为男人应该劳役他们的女人和孩子们。但是保罗发现，福音具有改变这一切的大能。

如果人们能够没有任何前提条件地被上帝接纳和肯定的话，那么那些成为基督徒的人一定也要在他们与他人的关系中表现出同样的开放态度。这一点成为保罗理解基督信仰的一个主题。他能够用社会性的语言来总结他的一封书信中的信息并不是偶然的：“并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的、或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了”（加拉太书 3:28）。通过对这个问题进行思考，保罗发展了他对基督徒团体性质的与众不同的理解，我们将在下一章进行更具体的讨论。他花了一些时间将所有衍生出来的表现整理出来，但是这一观点的中心本身是保罗在大马士革路上以及此后发生的事情上所获得的认识。

律法怎样了?

旧约律法与基督徒的关联在保罗的很多书信中都是主要的话题。作为一个犹太人,保罗认为遵守律法是对上帝的爱做出忠心的回应的不可分割的一部分。正是因为他对律法的这种忠诚,让他觉得相信耶稣是弥赛亚十分困难,因为律法说,"凡挂木头上都是被咒诅的"(申命记 21:23;加拉太书 3:13)。由于耶稣已经被钉死在十字架上了,那么按照定义说,他不可能是弥赛亚。

当保罗出发去大马士革的时候,他受到的激励仅仅是来自他对旧约律法的忠诚。他对耶稣的信徒们的憎恨并不是基于个人的仇恨,而是由于他想要维护他认为的上帝的标准的这种可以理解的愿望。因此当保罗遇到复活的基督,而且发现自己是错的时候,他对继承而来的信仰的整个结构产生了很大的疑问。

从那个时候起他就认识到,旧约的律法已经不再是蒙上帝喜悦的途径了,因为在小心翼翼地遵守律法的过程中,保罗清楚地发现自己实际上正站在与上帝对立的一面!因此,保罗的基督徒生命是从意识到他取悦上帝的方式不再是通过忠心地遵守律法开始的,如果他继续这样做,不仅与上帝的旨意不相关,而且有可能与上帝的旨意背道而驰。

基督徒的生活

那么基督徒的生活应该如何过呢?保罗说得非常简单:不是通过遵守律法,而是通过信靠耶稣。以前律法曾经是保罗生活的中心,现在耶稣是保罗生活的中心。以前保罗把遵守律法视为行善的基本内容,现在他知道真正的良善只能通过让上帝来改变他的生命才能达到。这在保罗的道德动力方面是一个重大的转变,以至于他将它描写为被钉十字架和复活:正是在这一转折点上,他以往视为很有价值的所有一切在他与上帝面对面相遇的时候变成了无意义的东西,这位上帝通过将他的能力注入保罗的生命中,使他能够成为在内心深处一直就非常想要成为的那种人而让他大吃一惊。

对保罗而言,这并不仅仅是神学理论。在他的书信的各个地方,他都清楚地说明,他非常深刻地意识到复活的耶稣在他生命中的大

能和同在,让他得胜,并更新他的性格:“现在活着的不再是我,乃是基督在我里面活着”(加拉太书 2:20)。从在大马士革的路上遇到复活的基督那一刻起,保罗就知道自己的全部生命将受到这位永活的主的管理、引导和指挥,而且他此后的经历也证实他的确可以借着信靠耶稣来这样做。在其他地方,保罗也描写了基督徒的生命是“在基督里的”生命(哥林多后书 12:2)。正是通过“在基督里”,人才能向着罪死,而接受一个新生命带来的能力,与上帝和好。“在基督里”意味着基督徒被基督所充满,以至于无论什么时候,信徒都可以说“因我活着就是基督……晓得他复活的大能”(腓立比书 1:21;3:10)。

保罗是按照字面意思使用这种语言的。基督徒被预定成为“上帝儿子的模样”(罗马书 8:29)。惟有耶稣本人曾经完全地执行了上帝的旨意,基督徒现在应该靠着在他们生命中活着的基督的同在也这样做。这样做的方式是通过圣灵的工作,圣灵的工作之一就是帮助基督徒效法耶稣的样子。这也是保罗在归信的那个时刻所学到的功课。保罗后来回顾这一经历的时候,他写道:“我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光,好像从镜子里反照,就变成主的形状,荣上加荣,如同从主的灵变成的”(哥林多后书 3:18)。

解释信心

保罗的归信让他对于人和上帝之间的关系产生了一种新的理解。但是保罗是一位伟大的思想家,很快他就需要对这些新信念与他的生命的其他方面之间的关系进行解释。他在大马士革的路上到底发生了什么事情,所有这一切又有什么含义呢?

为了回答这些问题,保罗很自然地从其犹太教的根源谈起。如果旧约圣经的确是上帝的话语,那么根据上帝现在在耶稣身上所成就的,又该如何对旧约进行理解呢?对保罗而言,这是一个非常重要的问题,对很多他所接触的人而言也是同样。但是当他将有关耶稣的福音带到更多的外邦人之中的时候,同样的问题就需要用其他方式来回答了。基督的福音是如何对那些主导罗马世界的大部分宗教和哲学文学的社会和道德标准产生影响的?保罗对这些事情的思想

清楚地反映在他的书信中。

旧　约

旧约一定是最令保罗头痛的问题。从大马士革的路上开始，他就知道，借着弥赛亚耶稣，上帝已经接纳了他并改变了他的生命，上帝只要求保罗用全身心的委身作为回报。但是旧约一直将遵守律法作为蒙上帝喜悦的方式中不可分割的一部分。因此，如果耶稣是上帝的儿子，旧约是上帝的律法的话，在这两者之间就存在着某种需要解决的矛盾。如何解决它是个大难题，不仅对保罗如此，而且对于任何其他成为基督徒的虔诚的犹太人而言也是如此。这在早期教会的生活中是最为迫切的问题之一，这也解释了为什么保罗的很多书信都与这个问题有关。在我们讨论加拉太书和罗马书的时候，我们已经简单地了解了保罗是如何处理这个问题的。



早期教会最需要迫切解决的问题是旧约律法的要求与新的基督教信仰之间的矛盾。图为现代的犹太人举着妥拉进行游行。妥拉是旧约的前五部书。

实际上，他主张，传统观点与他的新基督教观点都是正确的，但是两者的存在不是在同一个时间。

旧约是上帝的话语，而耶稣是上帝的儿子。但是旧约只是来自上帝的临时性的话语，“这样，律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义”（加拉太书 3:24）。靠着信心接受的上帝恩典的爱才是救恩的真正基础，就如同在亚伯拉罕本人的时代一样（加拉太书 3:6—9）。

人类的经验已经证明，即使是谨慎地遵守律法，也不能让人们脱离犯罪，但是耶稣却能够让人们脱离罪恶，而且他也这样做了（加拉太书 3:10—12）。那么他是如何做的呢？这个进一步的问题将保罗带到了耶稣整个生命的中心事实上：十字架和复活。十字架一直是保罗传教的中心内容，因为对他而言，它解释了基督教信仰与旧约律法之间的关系（哥林多前书 1:18—2:5）。

如果一个人想要在上帝面前成为义人，他首先必须成为与上帝有约的亚伯拉罕的家族中的一员，这就包括遵守旧约律法。但是人类的经验显示，仅仅是遵守律法——无论在律法背后有什么样的神学解释——并不总能在人们的灵命中产生一种平安的感觉。尽管保罗声称自己在守律法方面是近乎完全的，但是保罗也并不是没有缺点的，当他诚实地思考自己的为人的时候，他意识到他并不是他宣称的那种人。耶稣用他在十字架上的死所对付的，正是这种对人类失败的“诅咒”。通过替人类承担与上帝的隔绝——这种隔绝并不是由于他自己的罪，而是由于他人的罪——耶稣除去了人类罪恶的后果，他后来的复活使得所有愿意将生命交给他的人得享复活带来的果效（加拉太书 3:13—14）。保罗从没有试图解释这一切到底是如何发生的。如果众人问得迫切，他有可能说，这一切都无法用逻辑解释，因为是他本人的经历最终令他确信了这里面的真理。

经验的世界

这种论点对于那些很熟悉旧约律法的人而言有道理。但是保罗将基督的福音带到了外邦人中，对于他们有更为合适的方法解释耶稣到来的影响。

在解释的过程中,保罗都是从犹太人和外邦人很熟悉的观点出发的。他说,我们现在的生命经验并不是惟一的可能性。当然它也不会是对于有关世界、上帝和人类的终极真理的完全表现。我们在诺斯替主义的信仰中已经遇到了这种观点的一个表现形式,对于诺斯替主义的信徒来说,真理是在两个世界即我们现在所居住的物质世界和上帝所在的属灵世界之间的一个适当的区别之中才能找到。根据这个观点,救恩在于从一个世界脱离,进入另一个世界。保罗有时候会使用他们的语言,但是他的这种观念框架却来自更为传统的“两个时代”这一犹太观点。

这“两个时代”,在很多犹太的启示性作品以及部分拉比的教导中都提到过。它们之间的区别是,犹太人所说的这两个时代具有道德性,而不是像诺斯替主义认为的两个世界那样具有宇宙性和超自然性。犹太思想家已经说过“这个时代”中的生命是处在罪恶或魔鬼的控制之下,而在“即将到来的时代”中,人们将生活在上帝或者弥赛亚的直接带领之下。在那种环境下,邪恶将被胜过,上帝的旨意将是至高无上的。保罗将这个观点作为很有用的出发点,来解释上帝如何通过耶稣来与人们的日常生活联系在一起。

许多人的经历表明,生命正如我们所知道的那样不知怎么已经被邪恶破坏了。无论我们的理想是多么崇高,很简单的事实就是,我们大部分人、大部分时间实际上都无法按照这些理想来行动。公平、公义与平等似乎是人们很希望的,但是从总体上说,世界并不是这样组织在一起的。总而言之,世界似乎具有一种向恶,而不是向善的倾向。保罗接受这种判断,并承认,由于基督徒也是人,因此他们也是“这罪恶的世代”(加拉太书 1:4)的一部分。

但是与此同时,基督教的福音给人们带来了另外一种可选择的可能性。耶稣本人已经提到了上帝的国度的到来,向人们提供了按照上帝的方式做事并反映出上帝的价值观和标准的可能性。这是一条创造一个新社会的道路,其标准与目前社会的标准完全不同:“主的灵在我身上,因为他用膏膏我,叫我传福音给贫穷的人。差遣我报告:被掳的得释放,瞎眼的得看见,叫那受压制的得自由……”(路加福音 4:18—19)正是在这种相当不同的存在方式中,基督徒才能找

到他们真正的归所:他们是“天上的国民”(腓立比书 3:20)。

所有这些犹太思想都非常好,但是保罗新的基督教观点使他从另一个不同的角度来看待这个问题。

- 对于犹太人来说,“即将到来的时代”或“上帝的国”是在未来发生的事情,有可能还是相当遥远的未来。但是耶稣宣告它已经来到了,并在他自己的生命和工作中表现了出来,因为他自己就是弥赛亚和上帝的儿子。他告诉门徒们:“站在这里的,有人在没尝死味以前,必要看见上帝的国大有能力临到”(马可福音 9:1)。当最早的基督徒们回顾耶稣的降生、受死、复活以及圣灵在五旬节的降临时,他们确信,这个应许实际上已经成为了现实。保罗同意他们的观点。尽管他没有使用“上帝的国”这样的术语,但是他深刻地意识到,成为基督徒意味着将个人与这个堕落世界的标准的联合转向了与上帝新造之人的价值观的联合:“若有人在基督里,他就是新造的人。旧事已过,都变成新的了……他救了我们脱离黑暗的权势,把我们迁到他爱子的国里。我们在爱子里得蒙救赎,罪过得以赦免”(哥林多后书 5:17;歌罗西书 1:13—14)。

  基督徒固然还是生活在这个由罪控制的世界中,但是他们生命中的主导力量一定是上帝的国,他们的行为应该将这一点反映出来。这一点形成了保罗对于他读者们的道德劝告的基础:“不要效法这个世界。只要心意更新而变化,叫你们察验何为上帝的善良、纯全、可喜悦的旨意”(罗马书 12:2)。

  这并不表示基督徒就是完全的人了。就像在他之前的耶稣一样,保罗认为当前上帝主权在基督徒生命中的运行与其在未来某个时刻完全的、最终的显明之间有着一种末世论的关系。但此时基督徒生命中的圣灵同在表明了上帝的国已经进入了这个世界——并且意味着基督徒生活应该相应地改变。

  耶稣已经在他的教导和他的一生中表现了上述意思。保罗认为他的读者们也应该这样做:“你们当顺着圣灵而行……圣灵所结的果子,就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制”(加拉太书 5:16,22—23)。保罗还认为,上帝在公平和公

义方面的标准也应该应用在社会的集体生活和个人道德中。这就是他为什么如此大胆地宣告:堕落世界的各种拦阻在上帝新造之人面前是没有意义的(加拉太书 3:28;以弗所书 2:11—22)。

保罗清楚地知道,基督徒的生命会因此持续伴随着张力,在这种生活中,堕落世界的价值观将不断试图消灭上帝的新造之人的价值观(罗马书 7:14—25)。但是他认为基督徒胜过罪恶,像上帝希望的那样生活是可能的,前提是他们认识到通过人自己的努力无法达到,愿意相信上帝通过圣灵的工作将新生命带给他们(加拉太书 5:25)。这是基督教洗礼的真正意义。对于保罗来说,洗礼是人们在委身于基督之时生命发生道德和灵性上的变化的一种象征性的表示(罗马书 6:1—4)。

■ 保罗还提出人类的经历实际上不是两个世界,而是三个世界,通过这一点来改变犹太人传统的"两个世界"的观点。与他同时代的拉比不同,保罗非常清楚在犹太教势力范围之外,人们的行为有时也能够反映出上帝的旨意。很多犹太人将外邦人视为无法蒙上帝喜悦的人,但是保罗在希腊化世界中成长的经历向他证明这是不准确的。希腊和罗马的伦理学者们已经竭尽全力表现了他们的最高理想,其中有些显然与耶稣本人所宣布的那些原则很相似。

这个问题也同样困扰着现在的基督徒们。为什么那些现世主义者有时候与基督徒有着同样的理想和价值观?保罗通过参考旧约的教导为这个问题找到了答案,即所有的人都是"按照上帝的形象"造的(创世记 1:27)。这个短语的一个含义是指作为人类,已经自动拥有了一个内置的能力,能够理解上帝的旨意。当然,在堕落世界中,这种能力已经受到了邪恶力量的限制。但尽管如此,人们还是能够本能地知道对错之间的差别,无论是通过良心感受到的,还是通过某些内心道德机制感受到的。

这一点经常被神学家称之为"自然法则",它无疑在保罗思想中起到了很重要的作用(罗马书 1:18—2:16)。它帮助保罗解释了在上帝起初创造的世界、我们所知道的堕落世界以及上帝通过耶稣的降生、受死和复活所宣告的新世界之间的关系。基督徒理

解上帝的国的特点，因为他们自己本身就是其中的一部分，而其他尚未认识耶稣基督的人对于上帝的标准就很模糊，因为他们是堕落世界的一部分，这个堕落世界倾向于阻挡人真正执行上帝的旨意。

我们可以看出，保罗对于基督教救恩的意义有一个非常全面的定义。他经常被人批评为心胸狭窄和喜欢反省。他的一些很伟大的崇拜者也是两者兼备的人物，但是就保罗而言，没有什么能让他远离真理。

	被造世界："照着上帝的形象" （创世记1：26-27） 完美的关系：自由地服侍上帝和他人	堕落的世界："在亚当里" （罗马书5：12-21） 破裂的关系：奴役和障碍	新造的/上帝的国度"在基督里" （哥林多前书15：20-28） 被恢复的关系：自由与平等
与物质界关系	完美的被造物 创世记1：1-2：4； 歌罗西书1：15-17	生态危机——被破坏的世界 罗马书8：18-23； 创世记3：17-19	更新了的世界 歌罗西书1：15-20； 罗马书8：18-23
社会关系	没有障碍 和平 相互分享	不和谐：种族——阶级——性别 战争——冲突——不公——痛苦——苦难 加拉太书5：19-21 自我心中——不和谐——挫败	自由与平等 加拉太书3：28； 哥林多前书12：12-31； 以弗所书2：14-18 和平与和谐 罗马书12:17-21； 以弗所书4：1-6； 加拉太书5：22-23 分享与爱 罗马书12：8-13； 哥林多后书9：6-15； 腓立比书2：4-11； 帖撒罗尼迦前书2：1-12； 帖撒罗尼迦后书3：15； 哥林多前书13
夫妻关系	男女平等 创世记1：26-31；2：18 永远的连合 创世记1：27；2：24 性爱是上帝的礼物 创世记1：28；2：25	男尊女卑 离婚，奸淫等等 申命记24:1-4； 马可福音10:1-12 性方面的困扰和罪	相互分享 加拉太书3:28； 哥林多前书7：3-5； 以弗所书5：21-33 不分离 哥林多前书7：10-11 马可福音10：1-12 愉快地享受性爱 哥林多前书7：3-5
神人关系	"照着上帝的形象" 创世记1：26-27； 罗马书1：18-23 畅通无阻的关系 创世记3：8	亏缺了上帝的荣耀 罗马书1：18-32 罪—律法—审判 罗马书3：9-20	"在基督里"的新生命 哥林多后书5：17； 加拉太书2：19-20 宽恕，复和与爱 罗马书5-8

更新上帝的世界。

在保罗看来，整个世界——实际上，整个宇宙——是一个舞台，演出了救赎这一戏剧。个人的救恩是很重要的，但是它不能脱离开社会性的和普遍性的救恩。耶稣的降生、受死和复活是一个枢纽，整个世界的历史围绕着这个枢纽在转动：它是上帝“新造”的开始。就像耶稣一样，保罗关注将来的某个时间，届时上帝的国能够以它最完全的样子来到这个世界上。但是保罗从来没有将基督教的信仰看成是对一个更美好未来的盼望。在大马士革的路上，保罗经历了上帝的赦免之灵在他自己身上的那种更新的力量，他将那些委身于耶稣基督的人视为一条管道，借着他们，上帝的国进入了我们所熟悉的这个堕落世界的生活中。

通过此类“上帝国的民”的行为，上帝能够彰显真正自由的含义，这种真正的自由正是这个有形的世界和其中的人们所渴望的（罗马书 8:18—25）。基督徒一定要通过他们对待植物和动物的方式以及对待个人灵性的方式将其表现出来。但对于保罗而言，教会中形成的新关系最能证明人们按上帝旨意行事时所表现出的实际情形，下一章中，我们将更具体地集中讨论这个问题。

保罗关于死亡的观点

背景

保罗的思想是受到末世论主导的，就像在他之前耶稣所做的教导一样。耶稣和保罗都宣告说虔诚的犹太人一直在盼望的上帝的国度现在已经来到了。由于耶稣的降生、受死和复活——而且，尤其是保罗本人在大马士革路上与复活的耶稣相遇——使得保罗确信这个将来现在已经实现了，基督徒真实地是生活在上帝的国里，尽管他们仍然是这个迫切需要救恩的堕落世界的一分子。

那么基督徒是否应该视现在的属灵经历为惟一重要的事情呢？这显然是哥林多教会的部分基督徒所得出的结论（哥林多前书 4:6；15:12）。这看上去像是保罗本人教导产生的逻辑结果，因为他已经将基督徒的生命描写为一种“复活”（加拉太书 2:20）。但保罗对他们的观点并不感到高兴，而且他花了很长的篇幅来证明他为什么认为这种观点是错误的。他说，基督徒目前的属灵经历，只不过是预尝将来在上帝的国度完全建立在地上时，将要改变一切事物的那种大荣耀。像耶稣一样，保罗宣布新纪元现在已经拉开序幕，但是还没有完全成就，这就意味着他的信心既有一个未来的目标，同时也有一个近期的目标。对于保罗来说，未来意味着耶稣本人在荣耀中的再来（*parousia*）以及基督徒最终身体要发生改变，变得完全与基督一样（腓立比书 3:20—21）。

有的人主张，所有这一切不过是来自保罗那犹太背景的、没有什么用处的历史遗留而已——而且，不管怎么说，他最终放弃了这个观点。保罗似乎在这个时候保留了足够的法利赛人的神学观点，以便能够在机会到来时为了自己的利益使用这些事实，这一情况的确是真的（使徒行传 23:6—9；26:6—8）。但是这种与法利赛人的相似只是局限于一个单纯的事实，即保罗与法利赛人（区别于撒都该人和希腊人）都相信死后将会有一个由复活开头的未来生命。实际上，保罗将上帝的国视为“已然而未然”的观点，是密切遵循耶稣本人的教导的——对于死后生命的相信是这一观点的一个必要的、逻辑的结果。

进一步的发展

随着年纪渐长，保罗的观点有没有改变？根据保罗传道工作的强度看，在他做基督徒的整个生活中，他的思想不太可能不发生变化，因此，原则上我们应该能够在他的书信中发现变化。但有些人称，他们不仅能够发现由于他日益成熟而表现出来的自然变化，而且能看出他在基督徒和肉体的死亡方面思想的明显矛盾。

有人辩论说，开始时保罗持有的是一种热烈的启示式的观点，他期待着所有的基督徒活到耶稣再来的时候，这种期待受到了帖撒罗尼迦教会基督徒的挑战，因为他们中间有些人确实已经死了——为

了回答他们的问题，保罗说他们将在耶稣再来时从死中复活(帖撒罗尼迦前书 15:51—54)。此后不久，他将这种改变描写为是一个渐进的过程，是由归信开始，到死亡终止，死亡直接导致了人以“属灵的身体”存在，而不需要等到耶稣的再来(哥林多后书 3:17—18;4:16—5:4)。保罗因此从一个原始的、未经过提炼的犹太观点，转到了一个受到希腊哲学思想影响的、更为复杂的立场上。

尽管我们不能简单地接受这种对保罗话语的理解，但是它将我们的注意力引到了他的思想的一些重要特点上：

- 保罗的归信向他证明了他原来的犹太信仰是错误的，因此作为基督徒，他不可能仍坚持纯犹太式的盼望。毫无疑问，他使用了与过去类似的概念来解释他的新基督教信仰，但是我们并没有证据证明这种观念后来没有被他的新观点所替代。
- 保罗在帖撒罗尼迦前书中解答有关死人命运的问题时，他当然将自己视为与那些将在耶稣再来时仍然活着的人一样。但实际上保罗(像耶稣一样，马太福音 24:43;路加福音 12:39)补充说，耶稣再来的时候“好像夜间的贼一样”(按照定义说，就是不为人知的)，这可以说明，他对于耶稣再来的详细时间几乎没有什么概念(帖撒罗尼迦前书 5:1—11)。我们应该记得，当犹太人讨论未来的时候，那些中心主题经常是被描写为“近了”，以此表示它们的重要性，并不代表什么时间的预测。
- 无论如何我们不应该肯定地说保罗在上帝的直接未来干预中丢失了他的信仰，只能从完全个体的和属灵的角度看待新纪元的生命。在腓立比书中，他用与哥林多前书类似的语言描写基督徒的死(腓立比书 3:20—21)，而同时对耶稣的再来持有清楚的盼望(腓立比书 4:5)。

那么我们应该如何理解保罗在对待死亡的观点上的明显差异呢？这里有两个特别相关的问题要考虑：

- 在死亡这个问题被提出来之后，保罗的确是继续对它进行了创新性的思考，我们能够在他的书信中发现这一点。时间的流逝会让

很多人对死亡的思考发生变化。此外，保罗似乎认为，他从基督本人那里获得了有关这个题目新的启示（哥林多前书 15:51—57）。

- 在哥林多前书和后书的写作之间，保罗有一段经历给他极大的震动。我们并不知道这个经历是什么，但是他写道，他觉得“自己心里也断定是必死的”（哥林多后书 1:9）。如果按照字面理解他当时被判了死刑，那么有关死后生命的问题不可避免地成为更加紧迫的事情了——因此他在哥林多后书中对这个题目进行了更加详细的教导。

保罗的思想在基本问题上从来没有改变过。他仍然确信，新纪元的来到并不仅仅是基督徒生命中的内心经历，而是某种以大能形式到来的事物，就像上帝不仅改变了人的世界，而且也改变了自然的世界一样。而且，由于耶稣是上帝的儿子和弥赛亚，这个重要的“主的日子”，一定就是耶稣在荣耀中再来的日子。

第二十一章　自由与群体

教会是什么?

辞典中对于教会的定义通常是“基督徒用来敬拜的建筑物”。这样的建筑在世界各地的城市和村镇景观中常可以见到。有些教堂壮观华丽,有的朴实简单——但是它们都很容易辨认。而今的教会不仅仅是建筑物。它也是一个组织,事实上,是一系列组织,因为在世界各地有成千上万的不同“教会”或基督教派别。

保罗一定会觉得这一切令他不解,因为对他而言,“教会”既不是一个建筑物,也不是一个教派。当他使用“教会”这个词的时候,他想到的是人——上帝的子民、耶稣的门徒,他们通过自己的生活方式证明他们是上帝的国的一部分,这个上帝的国是耶稣最先宣告的,而保罗相信这个国度已经来到了。因此,“教会”并不是人类的想像力创造出来的,而是上帝的工作,是在五旬节圣灵将新生命赐给一群绝望的门徒们时所建立的。保罗本人在大马士革的路上也有过那种经历。他的归信让他意识到他与上帝恢复了个人关系,而且也将他带入了一个充满爱和喜乐的新群体中,他发现自己是这个耶稣门徒的大群体中的一员,这个群体就叫作“教会”。

从神学的角度讲,教会是表现上帝的新秩序将给整个世界带来的变化的一个缩影。教会生活实际上就是预尝上帝国度的生活。从社会学的角度讲,罗马帝国内的教会是另一个社会,它不是基于自私、贪婪和剥削之上的,而是基于耶稣所宣告的新的自由和友爱之上的:爱上帝的自由和爱他人、服侍他人的自由(马可福音 12:29—31)。

这就是为什么最早期的那些基督徒获得巨大成功的原因。当人们要求看到上帝新的做工之道已经确实到来的证据的时候,保罗和其他使徒们就可以让他们看看教会。教会生活的确表现了一个新的

社会——这是一个不分社会背景、种族背景和宗教背景的由男女老少组成的一种新的、根本性地充满友爱的集体。

耶稣从不愿将上帝的国仅仅描述为一个对未来将要到来的更好事物的应许。在他传道工作的最初，他宣称上帝的国现在已经在地上，而且现在就让人有生命，得到更新的希望。当他在家乡拿撒勒解释这个信息时，他清楚地表达了它的社会性含义："主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告：被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由，报告上帝悦纳人的禧年"（路加福音 4:18—19）。耶稣本人已经将其付诸行动，因为他与众人之间的关系表明了上帝的大能确实将那些经常损害人类关系的拦阻打破了，而耶路撒冷最早期的那些门徒们也效法他的榜样。

早期教会成长速度非常快的一个主要原因是一个很简单的事实，即，基督教会向人们提供了另外一条能够满足人们心灵最深渴望的可信的生命道路。当人们将他们的生命交托给耶稣基督时，他们发现自己获得了释放，得以服侍上帝，并与那些与他们分享同样信仰的人融入了一个崭新的相互关系之中。

保罗在他自己基督徒生命开始时就发现了这一点。当他在归信后到达大马士革时，他发现自己进入了一个充满爱和信任的新群体，这个群体中的人正是那些他曾经发誓要消灭的人。在受洗之后，保罗在大马士革与这些基督徒住了一些时间，并意识到基督的福音有一种内在的力量能够改变各种关系。后来在给加拉太的教会写信时，他强调说，基督里的信仰在带来与上帝的和好的同时，也能使人合一（加拉太书 3:28—29）。他之所以非常相信这一点，是因为他在自己的生命中有过这样的经历，因那些他决心要置之死地的无知的、未受过教育的人，现在已经成为他最亲密的朋友和属灵同工了。

基督的身体

保罗最喜欢用来称呼教会的词语之一是"基督的身体"。有的时候他将这个称呼应用于个别的地方基督徒群体，如"哥林多的教会"（哥林多前书 12:12—27；罗马书 12:3—8）。另一些时候，它指的是

世界各地的所有基督徒的总和（以弗所书 1:22—23），还有一些时候，保罗似乎同时指的是这两个意思（歌罗西书 2:18—19；以弗所书 4:12—16）。

保罗书信的读者们看到保罗使用这样的语言来描写特定的人群不会感到惊讶，斯多葛派尤其经常使用类似的概念。对于他们而言，宇宙就可以被认为是一个"身体"，它以各个部分的巨大差异性为特点，但是所有部分又都能和谐地运行在一起，有时是由一个至高无上的神灵指挥，称为"头"。还有其他人使用同样的术语描述理想的民主政治，设想一个能够接纳公民的个体差异性，而同时又能够让他们为着共同目的一起工作的社会。

因此，当保罗将教会描写为"基督的身体"时，他实际上是使用了很多读者都很容易理解的比喻手法。但是并不是斯多葛派教给他用这个方法来看待教会。就如同他思想中的其他很多方面一样，这个观点也是保罗在归信时才初次学到的。当他从耶路撒冷旅行到大马士革时，他正在追踪那些基督徒，想把他们下在监狱里。但是正在这个时候，有个声音对他讲话，问他："扫罗，扫罗，你为什么逼迫我？"（使徒行传 9:4；22:7；26:14）这个"我"不是别人，正是耶稣本人，当保罗发现自己在逼迫基督徒的同时，也在逼迫耶稣时，他大吃一惊。但是他的确是这样做的，当他伤害基督徒的时候，他就是在让他们的主痛苦，因为他们是"基督的身体"，无论他们在哪里，他们都是耶稣的人格和影响力的延伸。

保罗对所有这一切的综合解释包含在他给哥林多教会的书信中。他所用来解释主题的确切用词很大程度上是由于在那个环境下他想要解决的具体问题决定的。但是我们没有理由认为保罗的基本信息与他在其他一些较少争论性的背景下所表达的有什么不同。基督徒是"基督的身体"的一部分这一观点，一直就是保罗开始传讲基督福音时的基本内容，因为这个问题就是哥林多教会的基督徒所争论的问题。保罗将他们称之为"基督的身体"，他这样说到底是什么意思——基督徒又该怎么做才能证明保罗宣称他们在"身体"的团契中所拥有的那种新的自由？

我们在前面的章节中已经比较详细地研究了保罗给哥林多教会

的书信。哥林多教会的主要问题之一就是，他们对于真自由的性质存在着误解。有些人说，“如果基督已经释放了我们”，“那么我们一定有了自由，可以随心所欲，不再受到别人所禁止和拦阻的事情的限制”。结果是，这个教会群体的生命被自私自利和不和谐主导着，而不是被作为新纪元真正征兆的那种相互之间的分享与和谐关系主导。他们的定期聚会经常由那些坚持随心所欲行为方式的个人或者小群体控制。有钱人通过不与穷人一同坐席来扩散社交上的不和谐(哥林多前书 11:17—22)，甚至连他们的敬拜都变成了属灵的荒地，因为那些有显著恩赐，例如讲方言的人，坚持他们有“自由”来使用他们的恩赐，甚至在方言对其他人没有造就的情况下也坚持这样做(哥林多前书 14:1—4)。

保罗无法接受如此应用他对基督徒自由的理解。哥林多教会已经成了对福音的否定。它的敬拜是无人能够理解的敬拜，保罗说他们的聚会“不是受益，乃是招损”(哥林多前书 11:13)。它传福音也没有效果，因为这样的行为只能让教会在普通人的眼里成为一个笑柄(哥林多前书 14:23)。

保罗显然为哥林多教会发生的事情感到烦恼。但是他同时深信，教会中真正的自由一定不只是一个讨论题目，它应该成为教会生活方式的特点。于是，他并没有过多反对哥林多教会的基督徒，而是肯定他们哪些地方做对了，要求他们改正那些他认为他们做错的地方。在这个过程中，他对自己思想中的部分更为与众不同的方面提出了独到的见解。

互为肢体的生命

保罗被质询的问题是教会中“属灵恩赐”的功用问题，在回答这个问题的过程中，保罗解释了他认为基督徒在当地教会生活中应该怎样彼此相待(哥林多前书 12:1—31)。

在解释过程中，他以尽可能简单的形式使用了“身体”这个形象。即便我们对于生理学的理解比保罗更为复杂，我们也不难看出保罗的思考方式。他将人类的身体想像成一件复杂的机器，有各种不同

大小、形状和构造的部件,所有部件在不同的位置,以不同的方式协同工作才能保证整个机器的顺利运行。一个身体若是没有耳朵或者没有眼睛就会是残缺的,就如同一个身体没有手或脚一样。提问一只手是不是比一只眼睛更美或者更重要是很荒谬的,因为一个人的身体要想正常工作的话,这两个都是必需的。这种对人类身体健康起关键作用的差异中的合一,也是教会中正确关系的一个基本要求。基督徒个体被比作耳朵、手或脚或者其他肢体。他们都各有不同的性格,但是他们都是整体中的重要成员,如果任何一个成员不能工作的话,教会的群体生活就会受到损害。

这个简单的比喻将我们带入了保罗思想中有关教会及其成员的四个具有决定性的观点。

所有成员都必不可少

在保罗对于教会及其日常运行的理解中,每个人都要担任某种角色。当基督徒来到一起进行敬拜聚会或者团契的时候,他们都能够有所贡献,而且教会要给他们机会这样做(哥林多前书 14:26—33)。这与



对于保罗而言,作为教会的一分子意味着委身于一种生活方式,即使这样做会受到恶意的威胁。当罗马的基督徒开始受到逼迫时,他们在罗马城的地下墓穴中聚会,并且将聚会地点的四围墙面装饰上圣经的画面。这幅维亚·拉提那(Via Latina)的图画描写的是参孙打败非利士人的场景。

在基督教会历史上所实际发生的大部分情况相反,主要是由于一些超出我们这个特定研究范围之外的原因造成的。但传统的教会结构

通常只允许少数人的参与(牧师或者某些关键的平信徒领袖),而大部分人不是被要求作为一个安静的旁观者,就是仅仅在偶尔的情况下受到特殊的邀请才能参与,而且要在教会领袖的严格管理之下参与。这根本不是保罗所希望看到的情况,因为如果每一个基督徒都获得了圣灵的大能(罗马书 8:9),而且教会是圣灵做工来彰显上帝国度的现实的话,那么所有基督徒都参与教会的生活是很自然的。因此,保罗认定,所有基督徒都具有与众不同的神赐能力,这种职分是不受任何按立仪式或其他特殊经历所限制的,它是通过圣灵在信徒生命中的工作赐给众人的(哥林多前书 12:7)。

所有成员都各不相同

保罗对圣灵在基督徒生命中做工的理解从来就不是神秘主义式的,在神秘主义中,个体是受到来自身外力量控制的。保罗用最强烈的语气肯定说,上帝总是尊重人们各自的性格,这在保罗对于不同的人为加强教会的生命和属灵成长而能够发挥的不同功用的描述中可以清楚地看出。他在哥林多前书 12 章 4—28 节中列出的恩赐单子绝不是详尽的,它无疑是由当时在哥林多教会中进行的辩论的性质决定的,因为在其他地方,他列出了非常不同的功用作为"来自圣灵的恩赐"(罗马书 12:6—21)。

所有成员都平等

尽管基督徒个体在性格或者能力上不同,但是他们都同等重要。有些人,例如那些讲方言的人或者教导的人,可能看上去更重要一些,但实际上并不是这样——如果有人想要拥有比上帝所赐给他们的更多的功用,他们就应该记得他们只能接受圣灵所赐给他们的那些恩赐。任何试图为自己获得某些特定的恩赐的努力就只能导致对教会的拆毁——大概是因为,这样的行为会破坏相互之间的信任和尊重的基础,而这正是真正属灵自由的根基(哥林多前书 12:27—31)。

所有成员都负有责任

保罗有关教会的概念是动态的,而不是静态的。他并没有将它

看为一个不时进行一下聚会的组织，而是作为上帝做工之道、“上帝的国”的前哨。这意味着基督徒不是“到教会去”，而正相反，他们就是教会，无论他们是在哪里或者是在做什么。他们对于基督教会的状况所拥有的责任并不因为他们在工作或者在家里而结束，因为他们身上发生的所有事情对于整个身体都有影响。

对于人类的身体而言的确如此：任何肢体受伤都不可避免地带来不舒服的感觉，如果更严重的话，会伤害整个身体。保罗在归信时就发现，教会也是同样的情况：当一个基督徒遭受患难的时候，整个教会也会受伤。但是反过来也一样：“若一个肢体得荣耀，所有的肢体就一同快乐”（哥林多前书 12:26）。对于保罗来说，若是有一个基督徒能够脱离开教会，那是不可想像的。“加入教会”（或者离开教会）的概念只是在现代的教会环境下才有意义，在现在这种教会结构下，这种加入是指在某种特定的组织中登记名字的行为。但是对保罗来说，教会并不是一个俱乐部，可以加入或者离开：它是对一种存在方式的委身，因此教会应该被认为是一个有生命的有机体，在教会中，基督徒由于借着基督与上帝建立的新关系，而不可避免地相互关联，彼此负责。

身体中的领导

不管是什么理论，每一个社会群体都需要适当的领导，教会也不例外。那么，保罗在仍然坚持作为其教会思想根基的灵活性和自由的同时，是如何解决教会对于有能力的领袖的需要的呢？

显然，保罗从来没有认为教会可以在没有适当的领袖的情况下运行。根据使徒行传的记载，无论他在哪里建立新的基督教群体，他通常要在其中按立领袖（使徒行传 14:23;20:17—35），这一点可以从他给腓立比教会的书信中提到“诸位监督，诸位执事”（腓立比书 1:1）以及给帖撒罗尼迦教会的书信中提到“在主里面治理你们，劝戒你们的”教导得到证实。保罗自己明确地认为，他本人借着使徒的身份，在教会中具有特殊的地位（加拉太书 1:15—19；哥林多后书 11），而且他也很乐意承认其他在类似地位上的人所具有的上帝所赐予的

权柄(使徒行传 15:4;罗马书 16:1—15)。

保罗思想中真正与众不同的内容是他用来解释这些不同人物的作用的领导模式。从历史上讲,教会是按照罗马帝国的结构塑造的。实际上,在很多重要的方面,当罗马帝国崩溃的时候,教会在欧洲不仅承继了它的结构,而且承担了罗马帝国的很多社会功能。很多世纪以来,这种结构一直是占主导地位的组织结构,只是到了近些年才稍微修改了一下,加入了在商业管理和营销的环境下所产生出来的组织战略的部分内容。因此,当代教会大部分是按照等级制度运行的,在教会中,权力从上一层官僚传递到下一层官僚,而且在顶层通过各种不同的仪式进行确认,这些宗教仪式保证了在上层发生的事情总是要比在教会更低的层面上发生的事情要重要得多。但是保罗却是用不同的方式看待领袖的,他采用的是"属灵恩赐的"模式。这个词的重要含义近些年来被缩小到了仅仅适用于说方言和其他"属灵恩赐"上,但是保罗对这个词的使用更具综合性。对他而言,"属灵恩赐"并不仅仅与个体的经历有关:它是上帝给整个教会的恩赐,而且对于整个教会的生命和关系具有深远的影响。

根据这个模式,权柄的中心根本不是在教会成员的手中,而是在借着圣灵做工的上帝的手中。那些起着领导作用的人并不是通过会众的投票而被任命的,也不是被他的前任任命的,而是由上帝赐予他能力,将其装备起来领导教会的,而教会中的其他成员也认可上帝的这些恩赐。由于上帝的选择完全是出于其随己意赐予的恩惠,因此每个基督徒都有潜在的可能性领受领导的恩赐。保罗在写给哥林多教会的信中提到的几个说法,可以用来进一步解释这个观念。

身体的头

由于在哥林多前书 12 章,保罗并没有将整个身体与头区别开来,所以导致产生了很多的争论。在他后来的书信中,他清楚地确认基督是"元首……全身都靠他……渐渐增长,在爱中建立自己"(以弗所书 4:15—16)。但是即使在哥林多前书中,他也从来没有将基督视为仅是所有基督徒的集合,因为在那封书信中,他肯定了教会存在的全部基础就是对"耶稣是主"(12:3)的承认,在另外一个段落中,他

使用了一个不同的隐喻，将耶稣描写为“惟一的根基”(3:11)。教会不属于人，甚至不属于教会成员。它是属于上帝的，基督是教会的头：只有基督是它真正的领袖，最终的权柄是属于他的。

依靠圣灵带领

这就是为什么即使没有任何明显的等级式领导来执行规定和条例，保罗也认为“凡事都要规规矩矩的按着次序行”的原因(哥林多前书 14:40)。他继而认为，如果所有的基督徒都是受到圣灵的带领的话，而且如果上帝的旨意“和谐与和平”应该成为教会印记(哥林多前书 14:33)，那么上帝不仅会对基督徒进行装备，以便进行各种服侍，而且他还会赐给其他人恩典，能够在这种圣灵引导的领袖出现时，辨认出来并接受他们。人们普遍认为，这有可能是一种理想但不切实际的劝告。让堕落的人类本性来面对这样一个开放的结构当然不是件容易的事情，至少需要超乎寻常的灵敏性和个人修养。但是保罗完全相信，对于那些生命已经被上帝的大能改变了的人来说，这根本不成问题！

服侍中的同工

导致保罗此处的乐观期待的一个原因是，他从来没有认为，对于任何教会，会只出现一个人作为独一的领袖。在世界各地的教会中，他认为会出现大量互相补充的教会领袖：“他所赐的有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师”(以弗所书 4:11)。但是他也看到了在本地教会环境下此类领袖的多样性。他在哥林多前书 12 章 27—31 节中的劝告中提到，使徒、先知、教师以及其他人要互相同工，方能建立完整的教会。他从没有想像过一个人可以完全垄断属灵的恩赐。对于保罗来说，属灵的恩赐是惟一确定一个人在教会中的功用的方式。在上帝的新社会中，性别、种族和社会等级——所有这些堕落世界的拦阻——都是与之不相关的。

这就是最本质上的保罗。即使那些认为他对个人救恩的理解非常恰当的人也并不总是同意他关于教会的性质和运行方式的观点。福音的中心是自由——脱离犯罪的自由、脱离律法的自由、脱离罪的

自由以及脱离所有阻挠人类品质向着上帝希望的样式发展之障碍的自由。人被基督释放出来意味着进入一个新的世界，在这个世界中，人将找到他们的真正身份，在自由和团契中彼此联络，因为他们与耶稣本人联络在了一起。尽管那种最终的转变仍然在将来，是在当“上帝儿女自由的荣耀”完全实现的时候(罗马书 8:18—25)，但是与此同时，教会却是未来盼望的见证以及人们可以像他们爱上帝、服侍上帝那样彼此真诚服侍的地方。

保罗是否真相信自由?

“自由”如果不能说是保罗所传讲的福音的核心，至少也应是其中的主要主张之一。保罗在他的所有主要书信中对自由进行了突出描写，无论是用一种神学的观点解释救恩的性质问题(就像加拉太书和罗马书一样)时，还是解决基督教群体中的实际行为问题(就像哥林多前书和哥林多后书一样)时。但是保罗所讨论的是哪种自由呢?在加拉太书中，他直截了当地说明，对基督徒自由的真正理解，将导致古代世界的主要社会分化被废除。基于种族、社会等级以及性别的偏见和歧视与基督教的福音是不相容的：“并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了”(加拉太书 3:28)。但是当我们研究保罗书信中另外一些内容的时候，尤其是他给读者们提出实际劝告时，他的那些具体指导似乎并不总是与他对这个原则的一般性陈述相一致。这一点在谈到妇女在教会中的地位以及奴隶问题的处理时尤为突出。但是为了从合理的角度来看待这些不一致，我们一定要把它与保罗对于人种问题的态度结合起来看。

种族主义

有些解经家认为，保罗在加拉太书中谈论的自由是某种“属灵

的"自由,并没有社会性的含义。根据这个观点,加拉太书3章28节指的是上帝看待人类的方式,而不是人类互相看待的方式。但是这不可能是保罗的意思。在他的所有作品中,他清楚地说明,他的基督教信仰并没有与生活的其他部分隔离开来,除非他另外清楚地说明,否则我们很自然会认为,他所说的信仰总会影响他的生活方式。再者,他一生都坚定地认为种族偏见在基督教会中是没有位置的。他希望证明犹太人和外邦人是平等的这一愿望几乎让他沉迷其中:他甚至准备公开反对彼得对这个问题的观点(加拉太书2:11—14),而且这是他最终被逮捕,并送到罗马审判的直接原因(使徒行传21:17—36)。

无论保罗在哪里发现种族主义,他都要对它进行抗击。他一生的大部分时间都是如此。因此,我们无法相信那种关于保罗认为种族主义只是在某个理想世界中才能废除的说法。因此,原则上,我们只能得出结论说,他的确是像他在加拉太书和罗马书中所定义的那样看待基督徒的自由的,他认为这种自由是此时此地就影响人们之间关系的自由。

男人与女人

当我们讨论保罗有关妇女在教会生活中的地位的观点时,会发现很多段落所强调的都是同样的观点。在哥林多前书和以弗所书中描写各种"恩赐"的时候,他从来没有认为上帝只将这些恩赐赐给男人。原则上,在保罗建立的教会中,所有职位都是对所有基督徒敞开的,并不分性别。保罗自己很愿意与妇女一同工作,有些妇女是他亲近的朋友。他对于基督徒领袖的长长的问候名单中包括很多的妇女(罗马书16:1—15),而且他至少将其中的一位称呼为"使徒"(犹尼亚,罗马书16:7)。而且,当他给哥林多教会提出有关适当行为方式的劝告时,他理所当然地认为,在聚会的时候男人和女人都应该"祷告和说预言"(哥林多前书11:4—5)。实际上他提醒他们,他将这一"做法"告诉他们,以便作为他对他们的初步教导的一部分,这与他向他们讲授有关复活的信息所用的方式几乎是一样的(哥林多前书11:2;15:1—8,在这两个情况下使用的是同样的希腊词语)。当然,这些

背景还有一些复杂的说明，但是整个框架是由保罗所坚持的、男人和女人在教会生活中具有同样的自由，也有同样机会参与教会的服侍这一观点决定的。

当他讨论婚姻的问题时，也清楚地表达了同样的观点。他在这里所写的有些模糊，这无疑是因为它是具体针对哥林多教会的情况而写作的。但是总体原则是清楚的：男人和女人的相互关系不是在一个男人（或女人）主宰的背景下，而是一个相互服侍和爱护的生命："丈夫当用合宜之分待妻子，妻子待丈夫也要如此。妻子没有权柄主张自己的身子，乃在丈夫；丈夫也没有权柄主张自己的身子，乃在妻子"（哥林多



妇女们在将基督教福音带到罗马家庭的过程中发挥了很大作用。这个基督教家庭的肖像来自位于布利西亚(Brescia)的格拉·普拉西达(Galla Placida)的十字标志。

前书 7:3—4)。所有这些都是保罗有关福音所带来的自由的教导的逻辑结果，惟一一个明显的问题是哥林多前书 14 章 33b—35 节，保罗似乎违背了这个观点，因为他写道，"妇女在会中要闭口不言，像在圣徒的众教会一样。因为不准他们说话。"有些人对这种矛盾说法的

解释是，这些话并不是保罗信中的原文，而是后来被某人添上去的，为的是利用保罗的权柄来让那些制造麻烦的妇女保持安静。在新约圣经的古代手稿中有一点这样的证据，但是并不足以证实这样一个结论。但是在保罗书信中还有一些其他线索，能够帮助我们理解他在这里所说的话的真实含义：

- 如果我们能在哥林多前书 11 章 2—16 节和 14 章 33b—35 节中保罗所提出的劝告之间发现矛盾，那么我们可以肯定的是，保罗是不会看不到这个矛盾的。大概他认为此处并不是个矛盾，他可能会想到，他在一个段落中给出的是一个总体原则，而在另外一个段落中，他要给出具体的建议来应对一个非常特殊的情况。整个哥林多书信贯穿着这种张力，教会的不稳定的性质似乎看上去要求他必须这样做。在这个特定的情况下，哥林多前书 11 章 2—16 节，以及其中对于上帝的创造的引用，具有作为总体原则的意图。
- 在哥林多前书 14 章，不仅妇女被要求安静：整章的内容全是对于教会中各种人物的教导（其中当然有男人），告诉他们什么时候讲话是合宜的，什么时候应该保持安静。哥林多教会的敬拜常常被互相争竞、试图获取其他人注意力的那些群体所打断。我们不需要很多的想像力就可以知道，这些群体中有一群是妇女。保罗叫她们不要在教会中说话，相反她们“在家里问自己的丈夫”会更有益处。这一点明显表明，此处产生问题的“说话”是些不敬虔的闲谈而已，与教会的敬拜并没有什么实际的联系。
- 在讨论哥林多教会问题的时候，我们已经提到，该教会的背景中潜藏着某种后来被称为“诺斯替主义”的苗头。如果是这样，这一点也可以给我们提供一个有用的线索，得以了解这段经文的背景和意思。惟一的另一封含有与哥林多前书 14 章 33b—35 节同样教导的新约书信，也大概是在针对一个类似的教会生活背景写的（提摩太前书 2:8—15）。在 2 世纪的诺斯替主义异端中，妇女经常扮演引人注目的角色，以至于形成了一种“妇女沙文主义”。哥林多教会的某些群体甚至有可能在这个早期阶段已经有了神学

理由，想要将妇女的灵性置于男人的做事方式之上。如果是这样的话，实际情况就与保罗的教导符合起来了，因为他应该是想要断绝她们的活动。对于他来说，奴役男人与歧视妇女是同样令人厌恶的，两者都是对于基督徒自由的真正含义的否定。

奴隶制度

保罗对于奴隶制度的态度怎样呢？保罗是否也致力于废除奴隶制度呢？这方面我们可获得的资料比较少，因此无法给这个问题一个确切的回答，因为保罗实际上并没有在任何地方写到奴隶制度的未来。当然，加拉太书3章28节暗示了奴隶制度的终结，就像它指出了种族主义和性别主义的终结一样。但是在保罗书信中，关于他会如何对待奴隶制度这个问题只有一两处暗示：

- 在歌罗西书3章22节—4章1节和以弗所书6章5—9节中，保罗就如何处理不同的家庭关系提出了劝告，其中有一个就是关于主人与仆人的关系问题。在此处，他理所当然地认为奴隶制度将继续存在，尽管他的劝告中包含有某些与众不同的内容，当时他提醒主人们，他们对于奴隶的福祉应该承担责任，因此，他们应该宽容地对待奴隶。这里对相互关系的强调就像他在别处谈论婚姻时的教导一样——在当时的文化中，主人对于奴隶负有义务无疑已经是一个很进步的立场了。
- 在腓利门书中，我们看到了一封信，是保罗将一个逃跑的奴隶送回给他的主人时写给主人的。此处保罗再次表现出矛盾来，就像我们在具体讨论那封书信时所看到的那样。一方面，保罗似乎是在要求腓利门释放奴隶阿尼西母——但是令人觉得矛盾的是，他又将他送回到主人那里！

  阿尼西母的故事似乎告诉我们，尽管保罗希望这个奴隶被释放，但是他并不准备越过法律的界限来做这件事，这有可能让我们对于保罗对这件事情的看法有些了解。我们没有理由认为保罗未意识到福音要求终结奴隶制。但是，他对奴隶制度的态度有可能受到了另外两个因素的影响：

- 在罗马帝国,奴隶制度是整个社会经济结构的基础。废除奴隶制意味着要对生活的基本结构进行彻底的分解——这有些像是在东欧国家发生的共产主义制度的崩溃。但当时保罗和其他基督徒都没有处在一个很有权力的政治地位上:“按着肉体有智慧的不多,有能力的不多,有尊贵的也不多”(哥林多前书 1:26)。而且,公元前 1 世纪时罗马奴隶的暴动已经证明了这样的尝试注定要以失败告终。保罗不得不做出一个艰难的选择:或者挑战罗马帝国这种既定的利益而很有可能在此过程中毁灭,或者接受这种现实而通过在基督教群体中建立一种与之相对抗的文化来最大限度地施加影响。保罗选择了第二条路线。我们有理由假定,他邀请奴隶们和主人们在教会中见证他们在基督里获得的自由,尽管他被迫承认,他自己无法改变当时社会的现实。
- 保罗对于罗马奴隶的亲身经历有可能帮助他做出了这个决定。现代的读者倾向于从 18 世纪和 19 世纪美洲的经历出发来想像奴隶。当然,在罗马的确有很多可怜的灵魂是在这样的残酷统治之下,主要是因为他们不是罪犯,就是属于那些被罗马帝国军队征服了的民族的人。但是大部分罗马社会的奴隶是“家里的奴隶”,他们是一群仆人,居住在主人的家里,某种程度上共同形成一个和谐的大家庭。按照社会学的说法,他们等于是现在的普通工人,不同的是,他们的主人雇用他们的同时还为他们提供住房方面的保证。他们有时甚至还会被他们的主人认养为自己的孩子,而这样的奴隶还可以继承主人的财产。阿尼西母就是这样的一个奴隶,他有可能是成千上万的早期基督徒中非常典型的一个。这就是保罗所知道的奴隶,而且他无疑认识到,除非是对罗马帝国的经济体系进行彻底的变革,否则这种家庭奴隶的“解放”不仅无法给他们带来更大的自由,反而有可能会让他们的自由更少,可能还会不可避免地导致他们中很多人



罗马时代的奴隶锁链

无家可归和穷困潦倒。

保罗对所有这些事情的态度，无疑没有表现出现代基督徒所希望看到的那种自由。社会的变化和对人类本质和潜能的认知不断带来一些问题，这些问题在保罗那个年代是闻所未闻的。就像他给他的读者们所提出的劝告的其他方面一样，保罗对于这些事情的建议，直接针对当时他们所处的环境，因此不能跨越时间和地点的限制来使用。保罗大概是最早意识到奴隶问题的人之一，这就是为什么我们需要在他所处的那个背景下来对他进行理解的原因。在那个参照系之下，他的教导已经是很激进的了。这是一种注重实效的激进主义，因为保罗意识到，一个没有政治地位的人要想单枪匹马进行一场社会改革是有限的。他的福音已经对为人广泛接受的人类关系的传统进行了大量的改革，保罗在他能够进行这种变革的地方——教会中——就会力争这样做。但是在各种不同的社会、政治环境中，认识关乎自由的福音的全部重要性以及据此行事，就是留待后世基督徒去做的事了。

第二十二章　圣灵与仪文

圣灵主导的教会

在前一章中，我们花了很长的篇幅研究了保罗对于教会性质的理解，但是这种观点并不是他独有的。有关最早的耶路撒冷教会的故事表明，耶路撒冷教会本身对其生命开始时也是从圣灵运行的角度来理解的。耶稣的这些早期信徒们受到在他们身上做工的圣灵的主导，一开始，他们几乎不怎么思想初期教会的组织问题。他们从来没有任命过官员，也从来没有写过什么章程，他们也不认为有必要建立一个官僚队伍，来管理从总部派往世界各地的传教工作。在圣灵的带领中，他们认为自己已经获得了他们惟一需要的组织能力。

圣灵教导他们在传道时应该说些什么，并且给他们勇气这样做（使徒行传 4:8,31;5:32）。当亚拿尼亚和撒非喇想要欺骗教会的时候，彼得无疑认为，这种欺骗并不是针对他本人，而是针对圣灵的（使徒行传 5:9）。因为教会并不属于使徒们：它随着圣灵的到来而建立，教会成员最终向上帝负责。我们在使徒行传的后面章节中都能找到这个重点。当叙利亚的安提阿教会将保罗和巴拿巴送上传教之路的时候，他们根据圣灵的指导那样做，圣灵通过教会的某些被圣灵充满的人直接对会众说话（使徒行传 13:1—3）。这种依靠圣灵引导的观念大概是保罗做工的主要特点，无论是在使徒行传中还是在他自己的书信中都是如此。实际上，这种强调在使徒行传中很明显，以至于新约的部分读者更喜欢将它称为“圣灵行传”而不是“使徒行传”。

这种做事方式对于当代的西方文化而言非常陌生，尽管它与近几十年来世界其他一些地方的本土基督教会发展过程中所发生的事情没有如此大的差异。这种做事方法上的不同，必定造成在最早期的教会生活和后来基督教会在西方文化背景中的发展方式之间，画

出一条根本性的分界线。

教会开始建立时，并没有人坐下来，计划一下如何建立一个教会。当耶稣死在十字架上时，他的门徒中大部分都感到幻灭和困惑。这并不是他们想要看到的结果，甚至在耶稣复活之后，他们仍然很担心（路加福音 24:13—24）。因此，教会并不是门徒们思想的产物：它是上帝的工作。在五旬节那一天，上帝对那些教会建立者说话，并在他们中间运行大能，以至于他们别无选择，只能回应上帝的命令。圣灵将上帝的生命注入了他们在困惑中变得死气沉沉的生命中，当每个门徒亲身经历圣灵在他们身上的巨大能力时，他们被带到了一个爱和友爱的团体中——这种爱是对上帝的爱、对彼此的爱以及对世人的爱。他们的教育背景、社会背景、经济和政治背景都截然不同，他们所具有的惟一共性就是，借着圣灵，上帝改变了他们的生命。

他们团结在一起组成了一个团体，并不是因为他们同属于一个组织机构，而是因为他们都受到同一个圣灵的感动。正是在这个时



早期教会将自己视为一个有机体，而不是一个组织。保罗将教会描述为基督的身体，耶稣本人描述了基督徒从他那里得生命，就像是葡萄的枝子从主干处得着养料一样。这幅有关葡萄树和葡萄的马赛克图画来自 6 世纪意大利卡普阿（Capua）的圣普利斯可（San Prisca）礼拜堂。

刻，我们发现早期教会对其自身形成了特殊的理解。他们与后来各代的基督徒不同，他们从没有将自己认为是某种官僚机构，而是更愿意将他们的团体描写为一个具有生命的有机体。保罗通过使用“基督的身体”(罗马书 12:4—8;哥林多前书 12:12—31)这个术语最明确地表达了这个观点。对他而言，将基督徒联系在一起的并不是他们同属一个组织，而是他们每个人都通过圣灵在他们生命中的工作分享耶稣本人的生命和能力这一事实。圣灵是教会生活的“组织原则”，由于这个原因，信徒们没有必要自己组织教会。耶稣在描绘他与门徒们的关系时也使用过同样的观点，他用了一个有生命的植物作为比喻，说明他们都具有同样的生命来源，所有部分都得以从这个来源获得生命和力量(约翰福音 15:1—10)。

我们已经看到了这种对基督徒团契的理解是如何成为保罗的核心教导的，我们没有理由怀疑，这个观点也是其他使徒们的观点，包括彼得在内。新约教会的真实写照是一群在彼此相爱和友谊的灵中共同做工的基督徒。当保罗在五旬节圣灵降临事件大约 20 年后写信给罗马教会的时候，那里似乎还没有有组织的教权制度。在他书信的最后几章，他似乎提到了那里有几个基督徒小组，是以一种非正式的形式在不同的人家里聚会的。保罗提到了几个他知道名字的人，还有那些把家用作家庭聚会的人的名字(罗马书 16:3—15)。但是信中并没有提到他们中的任何人在基督徒中有某种“正式的”职位。相反，他们都是“主内的弟兄和姊妹”——就像耶稣的门徒们一直具有的身份一样，不仅从五旬节开始，而且甚至从耶稣自己传道的时候就是如此(马可福音 3:33—35)。

形成制度的教会

在此后大约 40 年左右的时间里，所有这一切都发生了巨大的改变。来自罗马教会的一个重要的证据是称为《克莱门特一书》(1 *Clement*)的早期基督教文件。这是大约公元 95 年罗马教会写给哥林多教会的一封书信，它对于新约研究非常有意义，因为它让我们对新约中所记载的两个教会当时所发生的事情有了一些了解。哥林

多教会根本就没有发生什么大的变化，仍然被这样或那样的辩论和争论弄得四分五裂。但是罗马教会使用了一个新观点，试图把事情纠正过来。

罗马教会认为，教会的部分领袖具有特殊权柄，这种权柄是由他们在教会的教权制度中作为公认的官员的地位所决定的："使徒们从主耶稣基督那里为我们承受了福音，基督是由上帝派来的，而使徒们是由基督派来的。所有这些任命都是按照一定的秩序安排的，是根据上帝的旨意进行的……使徒们将他们做工得到的第一批信徒任命为主教和执事，这并不是一个新的方式，实际上有关主教和执事的记载从古时候就已经有了……"(《克莱门特一书》42)

我们可以合理地得出结论说，到公元 95 年，这些在罗马教会中的当地"主教和执事"被认为是使徒们的继承人——这并不是一个比喻的说法，而的确是这样的，因为他们很有信心来执行使徒们至高无上的权柄，甚至要管理在希腊城市哥林多的教会。当我们注意到《克莱门特一书》的开头章节中对基督教团体中的这两群人进行区别时，这种变化被更加突出了出来。所有的成员不再被视为平等的，而是分成了"神职人员"和"平信徒"。实际上，就连神职人员也被分成了两组(都是男性)："大祭司有大祭司的特殊服侍，祭司们有各自适当的位置，利未人也有其特殊服侍。而平信徒则受到平信徒条例的约束"(《克莱门特一书》40)。

当然，《克莱门特一书》只是告诉我们当时罗马教会中是如何行事的。并没有确凿的证据证明哥林多的教会在收到这封书信时确实接受了所有这些规定，而且更不能确定哥林多教会就是按照同样的方式进行组织的。但是当我们看其他来自同一个时期的基督教文件时，我们会发现教会对其自身的理解的确发生了很大的变化。基督徒中对于教会能够，而且也应该被圣灵引导这一观点仍然有一定程度的赞成，但是他们越来越感到，教会必须按照越来越制度化的方式进行组织。

伊格纳修是 2 世纪初期叙利亚安提阿教会的主教，他在这方面也有些看法。在他最后一次前往罗马受刑的旅途中，他写了七封书信，给各个教会。他讨论的题目之一就是有关教会及其领袖的关系

问题——我们可以清楚地看到，至少按照他的观点，教会的领袖具有一种区别于其他教会普通成员的特殊权柄。在他的书信中出现了三种不同形式的神职人员：长老、执事以及在这两者之上的主教。“长老”这个词也就是我们现在“牧师”这个词的前身，尽管当时它并不意味着旧约意义上的那种代替人向上帝献祭的祭司。主教和长老都应该受到尊重，因为一个人对于主教和长老的态度反映了他对于上帝的态度（伊格纳修，《致马格内森人的信》）。实际上，在另外一封信中，伊格纳修称，任何认可主教的人都是上帝的朋友，而那些不认可主教的人就是上帝的敌人：“……就像很多人是属于上帝和主耶稣的人一样，他们与主教的关系也是如此……但是如果有人跟从制造分裂的另一个人的话，他们就没有资格承受上帝的国”（伊格纳修，《致非拉铁非人的信》3）。



伊格纳修，安提阿的主教，2 世纪初期在罗马为主殉道。

在理解所有这些资料的确切意义时，很重要的一点是，要记住伊格纳修是为他自己说话的，但是我们很难了解他的观点在多大程度上得到别人的赞同。他花了很多篇幅为这些宗教职位的地位辩护，以至于我们可以合理地推测，当时人们对于这些职位的重要性一定有些争议。然而，此后不久，世界各地的基督徒开始接受其作为教会应该采取的方式。教会不再被视为是早期新约叙事和书信中所见证的那种属圣灵的团体了，而是被视为一个巨大的组织。它不再有意识地依靠圣灵的直接引导，而是由一个受到按立的男人（从来没有女人）组成的教权制度来控制，伴随着涉及所有信仰和行为各个方面的规定和条例——当圣灵在这种形式下出现时，人们理所当然地认为领袖们的决定就是圣灵所说的话。

到 2 世纪中期，转变就完成了。起初的时候，成为教会成员的惟一资格就是具有被圣灵的大能改变了的生命。实际上，在最初的时候，根本没有“教会成员”这一概念，在五旬节那一天，所有信耶稣的人自动成为教会的成员。他们不需要申请就能进入教会，他们想退出也不能。但是到了 1 世纪末期，情况就变得相当不同了。当时，成

为教会成员的关键不再是受到圣灵的感动，而在于接受教会的规条和纪律。为了保证让所有的新成员都充分理解其中的含义，单是洗礼已经不能像以前那样作为信靠耶稣的自发表达了（使徒行传 2：40—42），而是要参加比较长时间的有关基督教信仰意义的教导和培训才行（《十二使徒遗训》7）。在所有这一切过程中，我们能够看出，在圣灵中生命获得圣灵大能的观点已经被逐渐排挤在教会之外，取而代之的是教会的驱动力量，这是通过采用一个更可预见的、但是却不再那么激动人心的有组织的教会机构这一行动实现的。

变化中的教会

为什么会发生这一切呢？它只是一个偶然事件吗？还是教会中某些颠覆分子反对圣灵恩赐的阴谋中的一部分？或者有没有可能仅仅就是一个好例子，证明任何由一个活跃的领袖发起的新运动到了第二代的时候最终变成了一个固定下来的制度？

我们从早期教会的风格中可以发现导致这个变化的四个主要原因。

教会的成长

早期教会给人印象最深刻的特点之一就是它那令人惊讶的成长速度。从巴勒斯坦农村地区屈指可数的几个人开始，在 20 年甚至更短的时间里，教会就发展到了文明世界的所有地方，所有这些根本不是通过真正的组织实现的，但是这种自发的世界传教工作的成功本身就需要某种综合性的计划才行。

开始，并没有人思考这样的事情。他们已经拥有了他们所需要的惟一的组织，因为，当时在五旬节归信的人中大部分不是犹太人就是改信犹太教的外邦人，他们只是简单地接受主耶稣，然后继续按照他们已经熟悉和喜爱的方式进行他们的敬拜活动。使徒行传的前几章讲述了他们如何定期与其他相信耶稣的人聚会，但是这种聚会是额外的，因为他们当时已经在当地的会堂中敬拜，甚至还在圣殿中敬拜（使徒行传 2：46）。

但是不久之后，就产生了对于某种组织的需要，无论是多么原始的组织。司提反作为在耶路撒冷的希腊化基督徒的领袖首先出现了，因为他们觉得他们在教会的供应方面并没有受到公平的对待（使徒行传 6:1—6）。他们抱怨的性质表明，希伯来基督徒并没有遭受同样的不公平待遇，为了解决抱怨而建立的、用来向讲希腊语的基督徒分配教会供应的七人小组明显表明，当时还有一个类似的小组，是照顾希伯来基督徒的需要的。

我们可能不应该对这些早期教会"官员"被任命来处理此类的实际问题而感到惊讶，因为我们知道在耶稣自己的门徒小团体中当时有一个惟一的"职位"即管钱财的，由加略人犹大承担，有的时候他并不是很诚实地履行其职责（约翰福音 12:4—6;13:29）。早期教会中"组织"的首次出现与同样的主题有关并不是偶然的，因为耶稣本人在教导人们要爱上帝之后，说明爱人如己是第二重要的命令（马太福音 19:19;22:39;马可福音 12:31,33;路加福音 10:27），这显然成了早期教会认真对待的耶稣教导的一个方面，因为教会的成员甚至变卖了他们的财产，将所有的钱财放在了一起。他们决心不仅在灵命上与其他的信徒合一，而且在其他一些更为有形的方面也同样联合在一起。他们分享共同的钱财，就如同他们服侍同一位主一样（使徒行传 2:44—45;4:32,34—35）。

尽管当教会扩展到罗马帝国其他城市时，这种资源的共享并未成为一种很典型的做法，但是这种财产上的共享或多或少总是基督教福音的一个组成部分。我们已经看到了安提阿教会以及在希腊和小亚细亚的外邦人基督徒的慷慨（使徒行传 11:27—30），那是通过向耶路撒冷教会送去捐资表现出来的（罗马书 15:26）。耶稣有关爱邻居的命令在早期基督教中普遍被认真地执行。新约中有很多讲道辞详细地描述了具体做法，1 世纪的末期，教会还充当了帮助基督徒寻找工作的机构（《十二使徒遗训》12）。

显然，随着教会越来越大，对此类服侍的需要也大大增加了，因此，帮助人方面的协调工作开始要求教会比起初更有组织性。当然，执行这些工作的人做的并不是后来"神职人员"所做的那些工作：他们对于敬拜没有管理权，他们的存在更多是出于方便而不是别的什

么理由。有些新约译本通过称呼他们为“执事”而混淆了他们的角色，但是他们其实并不是现代意义上的“执事”。他们在教会中并没有权威地位，相反，他们被认为是教会的“仆人”(“执事”后来就是从这个希腊词的真正含义衍生出来的)。

但是在早期教会中有没有其他被正式认可、负责管理敬拜和信仰问题的领袖呢？这是一个相当有争议的问题，尽管人们一致认为使用后期教会秩序的语言来讨论，比如说保罗的教会，是没有什么帮助的，因为实际上当时没有那种意义上的“教会秩序”。当然也没有这样的官僚制度，个人在教会中的服侍完全是由他或者她在圣灵中获得的能力决定的。人们接受特别的任命担任某个具有权柄的职位这个概念对于保罗的思想而言完全是陌生的。相反，所有那些领受了圣灵的人(基督徒是不可能没有圣灵的)在教会中都是“职位的担当者”——尽管我们会觉得所有人都担任职务，实际上也就是无人担任职务。甚至连使徒们也并不仅仅因为他们是使徒就具有什么权柄，而只是因为圣灵赐给他们的能力而具有权柄。例如，恩斯特·凯斯曼描写保罗是“很多带有圣灵恩赐的人中的一个”，而甚至像亨德里克·伯克富(Hendricus Berkhof)这样的保守神学家也写道，“如果我们认真对待教会的圣灵恩赐的结构，将会给教权主义和由牧师们统治的教会画上一个句号。”

尽管所有这些情况都是相当真实的，但我们一定要认识到，保罗对于教会领袖的圣灵恩赐的理解并没有导致教会中发生混乱。保罗清楚地说明，圣灵导向的领导本身就会令教会中某个个体工作具有一定局限性，因为并不是每一个基督徒都受到圣灵的装备来执行同样的任务(哥林多前书 12)。但是当基督徒愿意一起顺服圣灵的时候，那么圣灵就一定可以让教会成为“凡事都要规规矩矩地按着次序行”(哥林多前书 14:40)的样子。

保罗在其他地方提到各个教会中的具体领袖职能时与上述所表达的观点并没有不一致的地方。腓立比教会有自己的领袖和帮手(腓立比书 1:1)，而帖撒罗尼迦前书 5 章 12 节 也提到“那些在主里面治理你们、劝戒你们的”。但是这些人确实不是因着某种正式的按立(像后来一样)才拥有他们的职位，而单单是因为他们具有圣灵所

赐的能力。

当我们转回来看耶路撒冷教会时，我们看到了一幅稍微不同的画面。在这里，雅各似乎是管理教会的主要人物，尽管他也是受到其他人的监督和帮助（在使徒行传 15 章 6 节和 22 节中提到的“使徒们和长老们”）。在后来的基督教传统中，他被称为耶路撒冷教会的第一位“主教”，尽管这种说法有些夸张，但是似乎有可能他是由于某种等级制度的安排才担任这个职位的。

对于新约时期其他教会的正式组织形式，我们知之甚少。罗马教会甚至更是神秘。当保罗写到这个教会的时候，他提到它根本没有领袖，尽管他所写的家庭教会名单似乎暗示它的结构与耶路撒冷早期教会的结构更为相似，而不是与后来雅各所领导的教会相似。像彼得后书、约翰一书以及犹大书都根本没有提到领袖，而其他书信模糊地提到“引导的人”、“长老”或者“牧人”，但是并没有解释他们的职能（参见使徒行传 20:17；希伯来书 13:7，17，24；雅各书 5:14；彼得前书 5:1—5）。

罗马帝国境内不同地方的教会似乎有可能是以不同方式和不同速度发展的，这种情况无疑既表现在它们组织结构的发展上，也表现在它们神学思想的发展上，有关新约时期的教会，我们可以满怀信心地得出这样两个结论：它们具有非常松散且不同的组织形式，而且也全然不知正式的祭司或牧师职位的概念。

异端和正统

2 世纪时教会得以有组织、有纪律地发展的一个最为重要的原因，就是出现了有关基督教信仰的争论，这些争论导致了对可接受和不可接受的神学理论的确切定义进行了澄清。

我们在使徒行传前几章和保罗书信中看到的灵恩的观点常常被误用，这显然是保罗要在哥林多教会中解决的问题之一。只要基督徒真是能够顺服圣灵的带领，事情应该是很顺利的，但是有些不道德的人很容易操纵这种局面来满足自己的利益。某人很容易就可以打着圣灵引导的旗号推行自己的主张和自私的动机，而且其他人也很难证实声称受到圣灵启示的这个人到底是真是假。保罗认为，圣灵

带领基督徒所做的只是那些符合耶稣本人生命样式的事情，会结出“圣灵的果子”，尤其是基督徒最大的美德——爱（加拉太书 5:22—26；罗马书 13:8—10；哥林多前书 13）。但是即使这样也并不能控制哥林多教会中的极端主义者。保罗自己的使徒权柄甚至都受到了质疑，因为另外有些人声称，借着圣灵的大能，他们是“大使徒”，他们获得的启示更壮观——因此比保罗的启示更有根据，也更令人感到可信（哥林多后书 11:1—15）。

我们在约翰书信的背景中也能发现类似的辩论。声称受到圣灵感动的那些巡游的教师们不仅让其他基督徒对于他们的行为产生了反感，而且也提出了令教会和教会领袖感到无法接受的神学观点（约翰一书 4:1—21）。基督徒该怎样对待这些人呢？起初，使徒们是具有最终权威的人，但是随着他们的去世，问题变得更难判断了。诸如诺斯替主义之类的边缘团体发展得更快了，教会中的主流人士很快就发现，单单只是声称他们拥有圣灵已经不够用了，因为他们的对手也这样宣称。面对这样的问题，教会别无选择，只能对它的地位从根本上进行重新思考。教会信的是什么？教会如何知道从哪里获得具有权威的引导？如何才能保证 2 世纪的教会能够遵守耶稣及其使徒起初所制定的原则？为了回答这些问题，教会开始从三个主要方面重新审视它的生命。

信仰

使徒行传前几章出现的那些基督徒并不是太关心将他们的信仰用某种系统的形式陈述出来。这并不是表示他们没有自己的神学观点：耶稣本人已经称自己为“人子”，在使徒行传的前几章，我们也看到他被称为“上帝的仆人”（3:13，26；4:27，30）以及“弥赛亚”（2:31，36；3:18，20；5:42；8:5）。由于他们对圣灵到来的亲身经历，他们毫不犹豫地将耶稣与上帝联系在了一起，并称呼他为“主”，这是希伯来圣经中对于上帝的称呼（使徒行传 2:36；7:59—60；哥林多前书 16:22）。当然，他们也知道耶稣是一个活在加利利，死在罗马人十字架上的真正的人。但是他们并不关心将他们对于耶稣的信仰更准确地定义下来，那种导致后来有关耶稣“神性”或者“人性”教义的神学思

考当时对他们似乎既不相关也没有必要。

但是，当其他人宣称耶稣只是具有部分神性，或者根本就没有神性的时候，教会就面临挑战了。这并不是什么新的挑战，因为保罗在哥林多教会的时候，已经遇到这种情况。有可能这就是他此后不久写信给罗马教会的一个原因，想借此作为对他本人的基督教思想的一个总结和表达。但在保罗死后，这个问题变得更加严重了。约翰一书就是写来反对这种观点的，我们将在第二十四章研究这些诺斯替或幻影说信仰的确切性质。由于存在着一些声称自己是耶稣的信徒而又对于耶稣的重要性持有与大部分人不同的观点的人，使得教会中所有人都必须认真思考，并对他们的信仰进行更为准确的定义。

但是，他们到哪里去找他们的信仰呢？诺斯替派及其同伴有他们自己的书，其中很多书人们现在仍然知道（多马福音，腓力福音，真理福音以及几种其他所谓包含耶稣给部分门徒的奥秘教导的书）。那时候，教会的大部分教导仍然是口头传递的。到1世纪末期，新约中各部书大部分已经存在了，但是实际上它们都是针对特定教会中的特定情况而写作的，除了保罗书信可能是例外之作，其他的各部书并没有以任何永久的汇编形式收集在一起。根据优西比乌（《教会史》III.39）的记载，有些教会领袖，例如帕皮亚，仍然愿意使用口头方式，而非阅读方式。但是大部分人觉得已经是时候确定他们信什么和不信什么了。

敬拜

最初，基督徒每天都聚会，他们的敬拜是自发的。这似乎被认为是理想状态，因为当保罗描述教会聚会应该如何进行的时候，他描写说聚会应该是有很多，即便不是所有教会成员，在圣灵带领下前来参加的敬拜（哥林多前书14:26—33）。在当时教会通常在某人家里进行聚会的情况下，这无疑是自然发生的事情。但是随着教会发展得越来越大，基督徒不能再在这种非正式的场合下聚会。

此后也还是人人都有自由来参加此类的敬拜。在所有人都真正

受到圣灵感动的理想情况下，这是对基督徒自由的一个完美表达。但是也有一个危险伴随而来，即那些与教会的信仰和观点不一致的人也可以利用这种自由来破坏教会的信仰。由于这个原因，教会很有必要保证那些带领教会进行敬拜的人，在忠诚于耶稣以及使徒们所传递下来的基督教信息方面是可以信赖的。到1世纪的末期，圣餐礼已经有了固定的仪式，其他形式的敬拜也不再像以前那样开放和具有自发性。并不是所有人都喜欢这一做法，甚至《十二使徒遗训》（这是一本关于教会秩序的手册）也主张，不应该为了一个正规教会秩序的利益而禁止受到圣灵感动的讲员进行牧养工作。但是面对着教会中边缘团体的威胁，最终不可避免地采用了这种形式，以保存基督信仰的完整性。

权柄

如果敬拜行为要这样进行管理，以便排除不符合需要的内容，在教会内部就要分成两个团体：一个团体是具有权柄来组织敬拜的人，还有一个团体就是没有权柄的人。重要的是要认识到那种朝向更具权威性的教会教权制度发展的运动也是在与无法接受的信仰的争战中产生的。当诺斯替派声称由于他们具有所谓圣灵恩赐的能力，他们具有特殊的权柄，主流教会就非常有必要明确它的能力来源。教会领袖若是宣称，比起他们的对手来，他们才是真正获得圣灵启示的，即使有可能是真的，这样做也并没有什么实际意义。他们需要的远不止这些——他们在使徒们的身上找到了他们所需要的。在最早期的时候，最高的权柄是在使徒身上的。他们推论说，教会中任何具有公认权柄的人一定是要继承使徒们所担任的职位的。他们是使徒们的继任者，这样他们就能够将他们的职位追溯到最早时期的传承。他们在“使徒统绪”之中。

教会发展以及有关异端和正统的辩论无疑是造成1世纪末期教会生活的样式发生变化的主要原因。但是另外有些人称他们找到了导致这些变化的一些不同的原因，我们必须再讨论以下两个观点。

社会变革

社会学家马克斯·韦伯(Max Weber)认为,任何一个由具有鼓动性的领袖发起的团体,在这个领袖死后都会发生变化。当第二代追随者力图将原来灵恩的生活方式应用到日常生活问题上的时候,他们创造的结构将不可避免地变得更加制度化。根据马克斯·韦伯的观点,有许多原因形成这种情况,但是经济上的利益是最重要的原因。原来领袖的亲密同伴此后成了他或她的正式代表。他们因此在形成一个组织的过程中具有既定的利益,他们将自己放在一个有特权的等级层次上,而其他成员的主要工作就是要在经济上和其他方面对他们进行支持。

在这个过程中,原先领袖的积极鼓励作用失去了,个人魅力变成了一种能够从该职位的一个任职者手中传递到另外一个任职者手中的更加有形的品质。

从历史的角度讲,毫无疑问,这正是在教会中发生的情况,因为在新约中就能够发现这样的早期痕迹。例如,在提摩太前书 4 章 14 节,属灵恩赐的领受被等同于受按立就职——此后这就成了教会普遍采用的方式。令人感到奇怪的是,这种新变化的发生花了这么长时间才出现。早期教会并不是在耶稣死后第一代基督徒时期完全形成制度化的,而是在第二代和第三代基督徒时期。

到那时为止,教会的经历与我们使用韦伯的社会学理论所认为会出现的情况正好相反,尽管用韦伯的话来说,耶稣无疑是一位具有“超凡魅力的领袖”,但是教会的制度化并不是一个简单的线性发展过程。矛盾的是,教会似乎从开始就具有这种制度化的因素。例如,教会以主的晚餐作为惟一的团体之餐,教会采用信徒接受洗礼作为入教的表示,而且教会也有意识地将传统传递给新来的基督徒。教会的领袖具有很大的权柄,而且,至少有时候是由其他的教会成员供给的。但是惟一的一个阻止教会发展成为完全为着教会领袖的利益而存在的机构的信念,就是他们普遍坚信耶稣并没有死,而是活着的,而且通过圣灵的能力仍然在他的信徒们中间做工。

只要教会仍然认为自己是被圣灵所建立的团体，这种状态就会继续。但是一旦教会开始怀疑属灵恩赐的运行（由于他们错误使用恩赐），耶稣那真实的同在就成了一个教条，而不再是一个活生生的事实，那么它离制度化的教会就只有一步之遥。毫无疑问，社会学的分析在解释后期教会历史发展过程方面以及最早期教会生活的某些起了变化的方面很有帮助。但是当我们试图为教会从依靠属灵恩赐转向制度化寻找一个解释时，主要的原因还是在其他地方。

落空的盼望

也有人认为对于耶稣再来的盼望的落空导致了教会结构上的这种变化。这个观点的分量将取决于某个解经家认为耶稣及其首批门徒们期待着上帝未来国度降临的紧迫程度。耶稣宣称上帝的国将很快带着大能来到（马可福音 9:1），在他复活之后，门徒们似乎每天都活在对耶稣在荣耀中再来的盼望中。持这种观点的人认为，当门徒们发现什么事情都没有发生的时候，他们不得不开始接受这个现实，认为世界仍将一如既往地继续，为了应对这些，他们需要一个看得见的、有形的教会组织。

当然，还有其他人认为，当耶稣讲到将要来临的国度的时候，他指的是他的门徒们能够在今生享受的属灵经历。我们在第六章已经详细地研究了这个问题，其中提到，在耶稣的教导中有两个内容：上帝的新社会已经通过耶稣本人来到了这个世界上，但是它的完全成就还是要在将来才能来到。

很自然地，早期教会的不同群体对这个信息的不同部分感兴趣。希腊城市帖撒罗尼迦的基督徒们对于耶稣将要再来的事实如此激动，以至于他们放下工作、专心致志地为这一重大事件做准备。保罗为此责备了他们，因为尽管他与他们有着共同的期待，但是他相当确定这种散布谣言的做法与想像式的投机不应该是基督徒做事的方式（帖撒罗尼迦前书 4:13—5:11）。他用耶稣自己的话提醒他们说："主的日子来到，好像夜间的贼一样"。同时，基督徒应该成为好公民——通过做工来谋生，并鼓励和帮助他人，这才是他们为主的再来

预备自己的方式。

尽管保罗在这样的事情上通常是沉默，不发表什么看法，很多人仍然认为，他有可能只认为世界很快就会结束，并不沉迷于其他任何想法。但是事实上，保罗与早期教会的其他领袖在他们的作品里反映了与福音书中相同的现在与未来之间联系的看法。他们相信耶稣有一天还会再来，但是他们也非常确信，从一个很重要的意义上讲，耶稣已经通过圣灵与他们同在了。

甚至在保罗最早期的书信中，他对于教会生活的稳定时期中基督徒的行为也做出了指导。如果他认为世界会突然终结，进行这样的指导是完全没有必要的。他将基督徒目前的经历描写为“永生”（以弗所书 2:1—5，歌罗西书 2:13）。约翰也使用了同样的表达。“永生”不仅仅指将在未来无限继续下去的生命，同样重要的是指基督徒此时此地就能够经历到的上帝的生命（约翰福音 4:23; 17:3）。

这样看的话，耶稣的第二次来临这件事没有发生就几乎不再是问题了。但是新约中有一部书信很严肃地提到了这件事情，这就是彼得后书。书中作者解释了在耶稣再来这件事上所表现出的显然是未曾料到的耽延是由于“主看千年如一日，一日如千年”(3:8)。但是我们应该注意，这个问题出现在此处是因为不信的人挑起的，他们嘲笑教会说，“主要降临的应许在哪里呢？”(3:4) 若不是这样的话，有可能这个问题从来不会出现，尽管这个问题后来对基督徒变得更重要了。最后，对耶稣再来的期盼完全消失了，神学家很满意地认为，教会本身就是耶稣应许的新社会。但是这是新约时期很久之后的事情了，对未来盼望的消失并不是教会制度化的原因，而是教会制度化的后果之一。

总而言之，教会成为一个机构并不是由于信仰的需要，而是出于实际的需要。我们很容易用后见之明回顾以往，想像当时教会快速发展以及出现的神学多样性所带来的问题，认为其实可以采用一些对其进一步发展产生较少阻碍的其他方式进行解决。但是 2 世纪教会领袖们的诚心是毫无疑问的，他们无疑为无节制和滥用恩赐，而导致属灵恩赐不再成为实际的前行方式而确实觉得遗憾。

早期耶路撒冷教会的“共产主义”

部分学者对于早期基督徒之间以彼此分享财物为基础的团体生活画面是否准确提出了质疑。我们可以看到，在使徒行传2章44节和4章32节中，信徒们据说是分享了他们所有的财产，而在后面的一个故事中，巴拿巴和亚拿尼亚仍然有财物能变卖(4:36—5:11)。实际上此处并没有发生矛盾，因为前面的章节本身清楚地表明耶路撒冷教会的成员并不是一次就把所有的财产出售了，而是在需要的时候才变卖的，然后将得来的收益与教会的其他成员分享(2:45)。

在这个问题上我们没有充分的理由来怀疑路加记载的总体准确性。共产并不是什么新鲜事，希腊作家们认为它是一种理想，而犹太人非常看重慈善。库姆兰人的团体也进行着类似的资源共享，尽管在他们的团体中，初信者的财产是直到加入该团体一年之后才交的。

基督教“共产主义”的与众不同的特点是它的自发性。在库姆兰，这样的财产分享是通过条例进行规定的，这与犹太人之间对施舍的分配一样。但是耶稣并没有给他的门徒们制定任何固定的、经济方面的规定让他们遵行。不可否认的是，他本人是生活在相对贫穷的状态下，他的门徒们也是撇下所有财产来跟从他。当一个年轻的财主想要成为他的门徒的时候，耶稣告诉他要“去变卖你所有的分给穷人”(马可福音10:21)。我们很容易得出这样的结论，即，耶稣认为有钱人跟随他比穷人跟随他更困难(马太福音19:24)，但是即使穷人也有可能沉迷于追求财富，耶稣也希望他们捐出最后一个小钱来事奉上帝(马可福音12:41—44)。

因此，我们不难理解为什么这些早期的基督徒愿意彼此分享他们的资源。但是，这似乎也并没有成为一个特别成功的事情，因为我们再也没有听到类似的毫无保留的分享了，无论是在耶路撒冷还是在其他地方。我们可以认为，在这个简陋的无产阶级式的开端之后，

教会很快就进入了中产阶级社会，在这样的社会中，共产主义式的生活就没有那么大的吸引力了。随着教会向着罗马帝国内的更广泛的地区扩展，的确有部分信徒是来自上层社会，但是在巴勒斯坦地区情况似乎并不是这样，我们对于耶路撒冷教会的所有了解都表明，这个教会在其存在过程中一直是贫穷的。在叙利亚的安提阿教会曾给耶路撒冷教会送去了一项捐资(使徒行传 11:27—30)，保罗的外邦人教会也是这样做的(罗马书 15:22—29)。保罗两次提到耶路撒冷教会时都说它是“贫穷的”(罗马书 15:26;加拉太书 2:10)。后来巴勒斯坦的犹太基督徒称他们自己是“Ebionites”，这个词似乎指的就是“穷人”。

更有可能的情况是，教会生活中的这个早期实验是由于基督徒们没有钱了才结束的。在他们的热情中，他们有可能忘记了用共同做工的方式来平衡一下在财产上的共享，于是产生的结果就是，他们变卖了他们拥有的财产，但是却没有找到进行补充的方法。

将新约整理成书

为了说明他们的立场，基督徒们不得不开始做出决定，到底在哪些书里包含着教会信仰最权威的陈述，正是这种想法，最终导致了新约 27 部书的汇编，作为最具权威的书。这些书的集合常常被称为是新约的“正典”。这里的“正典”这个词是来自一个类似的希腊词，意思是“度量杆”:新约圣经将作为一个准确的标尺，所有的神学和教义性的观点都要依照它来进行检验。

我们很容易想像，早期教会的某人坐下来决定了哪些书应该成为这个特别汇编中的一部分，但是事情却非如此。新约中的书并不是一夜之间就被赋予了一种特殊的权威，实际上直到 4 世纪，才产生了这些书的一个具体清单。这个过程可分成四个阶段:

- 最初，基督徒将特殊权柄赋予了某些教导集。例如，旧约被新约作者认为是神圣的经文，耶稣的话语在他们的思想中也具有很特殊的地位。但在最早的时候，此类教导并没有固定的、明确定义的形式。新约中对福音书中没有记载过的耶稣话语(参见使徒行传 20:35)的提及，以及后来耶稣话语集的存在，其中部分内容显然是

公元 200 年	公元 250 年	公元 300 年	公元 400 年
在罗马教会使用的新约（"穆拉多利经目"）	**奥利金使用的新约**	**优西比乌使用的新约**	**迦太基会议为西部确定的新约**
四福音书 使徒行传 保罗书信： 罗马书 哥林多前书和后书 加拉太书 以弗所书 腓立比书 歌罗西书 帖撒罗尼迦前书和后书 提摩太前书和后书 提多书 腓利门书 雅各书 约翰一书和二书 犹大书 约翰的启示录 彼得的启示录 所罗门智慧书	四福音书 使徒行传 保罗书信： 罗马书 哥林多前书和后书 加拉太书 以弗所书 腓立比书 歌罗西书 帖撒罗尼迦前书和后书 提摩太前书和后书 提多书 腓利门书 彼得前书 约翰一书 约翰的启示录	四福音书 使徒行传 保罗书信： 罗马书 哥林多前书和后书 加拉太书 以弗所书 腓立比书 歌罗西书 帖撒罗尼迦前书和后书 提摩太前书和后书 提多书 腓利门书 彼得前书 约翰一书 约翰的启示录（作者身份有疑问）	四福音书 使徒行传 保罗书信： 罗马书 哥林多前书和后书 加拉太书 以弗所书 腓立比书 歌罗西书 帖撒罗尼迦前书和后书 提摩太前书和后书 提多书 腓利门书 希伯来书 雅各书 彼得前书和后书 约翰一、二、三书 犹大书 启示录
用于私人敬拜，非公开敬拜的： 黑马牧人书	**有争议的：** 希伯来书 雅各书 彼得后书 约翰二书和三书 犹大书 黑马牧人书 巴拿巴书信 十二使徒的教导 希伯来福音	**有争议的但广为人知的：** 雅各书 彼得后书 约翰二书和三书 犹大书 **要排除的书：** 黑马牧人书 巴拿巴书信 希伯来福音 彼得行传 十二使徒遗训	**新约正典形成的阶段**

真实的，这些都证明了这一点。新约中有四部而不是一部福音书，这也表明对于耶稣的教导当时并没有固定的、惟一的汇编：约翰福音21章25节提到了很多未纳入该福音书中的其他话语和作为，但是这些话语和作为无疑是以其他形式为他的读者们所知道的。

使徒们具有相当大的权柄，他们的作品极受尊重。尽管使徒书信是为了特定意图写给特定的人的，但是这些书信都表明，书信的作者认为他们的话语是带有特殊权柄的（例如，参见加拉太书1:7—9）。到彼得后书写作的时候，保罗的书信至少已经很受尊重，可以称得上是“经书”了（彼得后书3:16）。

- 当我们越过1世纪、进入所谓的使徒后教父（诸如伊格纳修，罗马的克莱门特以及波利卡普等人）时代，我们也发现类似的情况。这些作者明显非常尊重新约中的很多部书，尽管他们并没有概括地将它们称为“经书”。除了这些书以外，他们还将其他一些犹太教和基督教的作品视为珍宝。
- 这种情况受到了马西昂派的挑战，马西昂大约公元150年离开罗马教会，他宣称他发现了一个新福音，所谓的耶稣秘密地传授给他的门徒们的福音。但是这些话没有被完整保存下来，因此这个秘密就被托付给了保罗。为了支持他的说法，马西昂编写了一个圣书的清单，其中只包括一部福音书（它与任何一部福音书都不一样，但与路加福音的差别不是太大），还有保罗的十封书信。

大约在同一时期还出现了其他一些边缘团体，他们都各有自己的圣书。为了对这种情况做出反应，教会的领袖们开始编写自己的圣书清单，在2世纪末期，法国里昂的主教爱任纽，编出了一部新约的“正典”。他还制定了一个粗略的、用于确定不同基督教书籍相对价值的检验方法。他认为最有价值的那些书应该是与使徒们有关系的（《反对异端》III. 11. 8）。这个被爱任纽用于鉴定福音书的原则，在随后的年代中被提炼和扩展，到3世纪的时候，教会历史学家优西比乌在他的《教会史》III. 25. 1—7中列出了三类不同的基督教作品：一类是明确具有权威性的（四部福音书、使

徒行传、保罗书信、彼得前书、约翰一书以及启示录)；一类是显然没有权威性的作品(保罗行传、黑马牧人书、彼得的启示录、巴拿巴书信、十二使徒遗训、希伯来福音书)；还有一类就是具有争议的作品(雅各书、犹大书、彼得后书、约翰二书以及约翰三书)。

■ 最后在4世纪，我们从教会东部的阿塔那修(Athanasius，公元367年)以及教会西部的迦太基会议(Council of Carthage，公元397年)发现了现行的权威经目，其中所列出的就是我们现在看到的新约27部书。但是，这些书当然不是在这个时候才获得权威的，因为它们早已被广泛使用，数个世纪以来极受尊重。4世纪做出的决定，不过是对此前出于实际需要而已经存在了的情况进行正式认可而已。

第二十三章　教会及其犹太起源

如果不理解基督教运动深深扎根于犹太信仰这一点，我们就不可能完全理解早期教会的故事。耶稣是一个犹太人，他起初的门徒们也是，五旬节那天归信的人即使不全是也大部分是犹太人。但是，即使在最早期，像司提反那样的人也经常会问，基督教是犹太教中的一个教派，还是一种与众不同的全新信仰。这些问题在保罗以及其他人开始进入更广泛的地区、向没有犹太背景的外邦人传福音的时候变得更为迫切。保罗明确称自己为"外邦人的使徒"(罗马书 11：13)，然而无论他走到哪里，他总是首先前往当地的犹太会堂(使徒行传 13：14；14：1；17：1—2)，因此他的书信中所解决的许多问题都具有一种明显的犹太色彩——有关旧约律法、基督教信仰的本质以及违背犹太传统的行为等问题。

当基督徒承接了犹太经书和希伯来圣经(通常是希腊文版本)并使其成为旧约圣经，这些问题在早期教会生活中变得日益重要起来。他们很自然地需要了解以色列传统的信仰与他们对耶稣和圣灵的经历之间有什么关系。保罗的书信反复提到这个问题。新约中也有其他著作表明其他基督徒是如何解决这些问题的。这些"普通书信"大多数比保罗书信简短，而且也没有那么复杂。但它们的价值并没有因此而降低，因为它们让我们得以直接接触到新约其他地方都没有提到的教会生活和思想领域。

有四封书信特别向我们显示了早期教会生活中具有犹太色彩的各个方面：雅各书、希伯来书、彼得前书以及启示录。它们明显侧重于犹太人关心的问题，但是它们涉及的问题各不相同。实际上，它们的多样性使得它们更为有用，因为它们至少让我们了解到早期基督徒所采用并加以进一步发展的犹太属灵生活的四个不同方面。

基督徒与犹太道德

犹太教一向很看重行为。在罗马帝国内，犹太人常常并不是由于他们的思想而显得与众不同，而是因为他们的行为。他们给男孩施行割礼，守安息日，而且遵守着有关饮食方面的特殊律法。正是通过这些事情，他们向罗马人表明他们是与众不同的，但这并不是惟一与众不同的地方，因为犹太人还有一套综合性的道德行为规范。很多在普通的希腊化生活方式中被认为是理所当然的事情都是犹太人所禁忌的——不仅仅因为这些事情是非犹太式的，而且因为它们看上去不符合上帝的律法。当罗马帝国境内各个地区的犹太人向其他人解释他们祖传信仰的时候，他们发现外邦人经常受到他们的道德标准的吸引。在经历希腊文化和罗马文化的自我放纵之后，很多外邦人发现犹太人的方式很简单，令人耳目一新而且具有约束力。果然为数不少的外邦人改信了犹太教，成为完全的改宗者，而更多的人则像哥尼流一样（使徒行传 10:1—2），接受了犹太教的信仰和生活方式，但未必全盘遵守妥拉的要求。

犹太人的道德标准很多世纪之前就在旧约中规定了。妥拉除了与宗教礼仪方面的事务有关之外，它还包含很强的道德内容，表现在十诫（出埃及记 20:1—17）和其他地方（尤其是申命记）。它所关心的是保证古代以色列的敬拜者能够将他们的宗教信仰带入日常生活的事务中。宗教和世俗分离的观念对于当时的犹太教是非常陌生的，因为所有的生活都是在上帝的面前。就像阿摩司以及其他旧约先知们一向不厌其烦地指出的那样，如果只是在圣殿中做出一些夸夸其谈的信仰宣言，而在家里和生意上所表现出的行为与别人并无二致，那就是浪费时间。

雅　各　书

耶稣本人也强调了这一点，雅各书继续说明了这一主题：它强调说，如果信仰不能影响人们的生活方式，它就是没有价值的信仰。向上帝的忠诚并不是在教会的门口就结束了，而是从那里开始："在上

帝我们的父面前,那清洁没有玷污的虔诚,就是看顾在患难中的孤儿寡妇,并且保守自己不沾染世俗”(1:27)。真正的对上帝敬虔的心是爱人如己(2:1—13)——如果没有将这些观点付诸实践,敬虔的信仰是毫无价值的(2:14—26)。

像耶稣一样,雅各使用了很多的例子来表明他的观点。在一段经文中,他用生动的语言描绘了一个有钱人的外在荣耀。这样的人极力使自己像鲜花一样美丽,然而他们像鲜花一样,很快便消失不见:“太阳出来,热风刮起,草就枯干,花也凋谢,美容就消没了;那富足的人,在他所行的事上,也要这样衰残”(1:10—11;5:1—6;参照马太福音 6:28—30)。雅各还将他的注意力转到了无谓的话语所带来的危险上。就像一个小小的舵能够控制比舵本身要大很多倍的船一样,舌头也具有这种与其本身大小不成比例的影响力,如果我们对此不加注意的话,它就可能会为我们以及其他人制造麻烦。一旦人对于自己的舌头失去了控制能力,它就会引起像森林大火一样的局面,可能开始只是一个小小的火星,但是后来就会很难扑灭了(3:1—12)。

雅各采用的许多例子都来源于人们所熟悉的巴勒斯坦农业社会。他责备那些自私自利的主人,他们拒绝向工人支付合理的工钱(5:1—6)。耶稣曾经使用了一个类似的故事来说明另外一个截然不同的主题。他提到了一个园主为葡萄园雇用工人。他们在不同的时间开始工作,因此到他们领工钱的时候,有的人才工作了一个时辰,而其他人已经工作了一整天,但是他们得到的工钱却是一样的!耶稣的听众们听到这个结果时一定十分惊讶,不相信会这样,因为根据他们的经验,园主通常更有可能按照雅各书所描写的方式对待工人。但是,耶稣提到的当然是一位与众不同的主人——上帝——他总是以非常慷慨宽容的方式对待人。

雅各书本身并非连贯的“论述”,就像耶稣的登山宝训没有一致的主题一样(马太福音 5—7)。但是,它的读者也不会不明白。这些人当时正经历着雅各所提到的歧视,他们被劝说要忍耐,相信上帝会将他们解救出来,上帝所应许的将成为现实,上帝的子民在末时将得到公正的对待(雅各书 5:7—20)。

一部基督教的书？

有关雅各的书信，还有几个尚未解决的问题。但是有两点是非常清楚的：它是一部具有很强犹太色彩的作品，而且它全是有关正确行为标准的内容。有些人觉得这部书实在太具犹太色彩，以至于怀疑它是否是基督教的作品。马丁·路德很轻视这部书，他将它说成是“一部完全没有价值的书信，因为其中并没有任何与福音有关的内容”——尽管在评估路德观点的过程中，我们应该考虑到他对于犹太教的狭隘理解，以及他有将犹太教与中世纪教会的堕落等同起来的倾向。还有其他一些人指出，雅各只在两个地方提到了耶稣的名字(1:1;2:1)，而且当他为读者们指出他们应该学习的榜样时，他并没有选择耶稣，而是选择了旧约中的人物，例如亚伯拉罕(2:21—24)、约伯(5:11)、以利亚(5:17)甚至妓女喇合(2:25)。更重要的是，书中其他地方也没有提到任何有关耶稣的重要事实——甚至连他的受死和复活也没有提到。实际上，如果我们想要寻找一部类似的作品，最有可能是在耶稣那个时代流行在犹太读者中的类似旧约箴言以及其他称为“智慧”书的作品中方能找到。

有些人因此认为雅各书根本不是一位基督徒写的，而两处对耶稣的提及也是后来才加上去的，因为基督徒觉得在他们的圣经中存在着这么明显的犹太作品有些令人尴尬。但是并没有证据支持这种观点。如果后来的基督徒编者想要将犹太教的作品改变成基督教的作品的话，肯定会加上更多与基督教观点有关的内容，而不仅仅只是两次提到耶稣的名字。

雅各书与耶稣

这部书不仅不能被认为有不完善之处，它与犹太思想的相似性反而能够挑战部分当代读者所持有的那种将早期教会与其犹太起源完全割裂开来的二分法观点，因为雅各书中的内容实际上与耶稣的教导非常和谐统一。这一点不仅表现在表面的相似性上，而且在很多具体细节上，雅各书的劝告也与我们从符类福音书上所了解到的耶稣的具体教导非常一致。雅各书的话语与耶稣的话语在这些段落

中并不一样。但是使用的语言和表达的观点非常相似，它们之间显然具有某种联系。

最有可能的解释是，雅各书的作者所知道的这些耶稣的话语，与它们现在在新约福音书中的形式稍微有些不同。福音书记载的资料在被写下来之前，以口头的形式流传了一段时间，部分教导在雅各书中出现的形式，比马太福音中出现的形式要更为原始，这一点有可能说明雅各对于这些教导的接触比福音书的作者们要更早一些。

耶稣的教导与雅各书的教导相似之处	
上帝是所有美善之事的来源和赐予者	马太福音 7:7—11 雅各书 1:17
基督徒一定要注重上帝的话语，而且要将它付诸行动	马太福音 7:24—27 雅各书 1:22
基督徒应与他人分享上帝的怜悯	马太福音 5:7 雅各书 2:13
基督徒在世上应努力使人和平相处	马太福音 5:9 雅各书 3:18
“爱人如己”	马太福音 22:39 雅各书 2:8
如果基督徒遵行了这一教导，则基督徒的真实本性就彰显了出来	马太福音 7:16—18 雅各书 3:12
耶稣的信徒可以向上帝祷告，并确信他们的祷告一定得蒙上帝的垂听	马太福音 11:22—24 雅各书 1:6
上帝是惟一的审判者，基督徒要对上帝负责	马太福音 7:1—2 雅各书 4:11—12
基督徒所做的许诺应该是别人可以接受并信任的，因为他们必须遵守诺言，而不是通过发出不必要的誓言来强调他们的忠诚	马太福音 5:33—37 雅各书 5:12

起源

有两个结论看上去是合理的。一方面，将雅各书与耶路撒冷的雅各联系在一起的证据并不是特别令人信服。但是另一方面，又存在着很有力的理由，能够将雅各书的写作置于教会生活的早期阶段。那么它到底是从哪里来的呢？它的意图又是什么呢？

我们一定要认识到，我们并没有足够的资料能够对这个问题做出完全的回答。但在雅各书中出现的那种教导与耶稣本人的教导非常相似，而且使用的乡村式的比喻描写也几乎一样，因此我们可以合理地推测它具有类似的背景。如果说它起源于教会的主要中心移到耶路撒冷之后仍然留在加利利的耶稣门徒们中间的话，是可以理解的。当然，这一点我们无法证实，因为我们对于这些加利利的信徒们几乎一无所知。但是雅各书的信息的确尤为适合那些在巴勒斯坦农村地区的犹太会堂中敬拜，并尽力将耶稣的教导用于实践中的人。这些人很容易受到试探，用宗教的形式代替耶稣所提到的属灵实际——而且，作为一个少数派团体，他们也更容易遭受到雅各所提到的那些逼迫。

如果这部书信是起源于这样一个社会环境之下的，这可能可以解释为什么很长时间以来，这部书信的价值并没有普遍受到教会的认可。最终将这部书信与像耶路撒冷的雅各这样一位重要人物联系起来的原因，可能是为了证明它包含在新约圣经的正典中的合理性。它也反映了这样一个可能性，即，耶路撒冷教会也属于“大流散中的上帝的子民”，雅各正是在教会历史的早期阶段被派到他们中间的。

基督徒与犹太仪式

很多世代以来，耶路撒冷的圣殿在犹太人的生活和思想中一直占有特殊地位。在这个国家的历史中，第一座圣殿的建立是与所罗门王联系在一起的，他作为一位使古代以色列民族得以在当时的世界政治中占有一席之地的王（与他的父亲大卫一起）而受到人们尊敬（列王纪上 8:20—21）。尽管这个帝国在所罗门王死后几乎一夜之

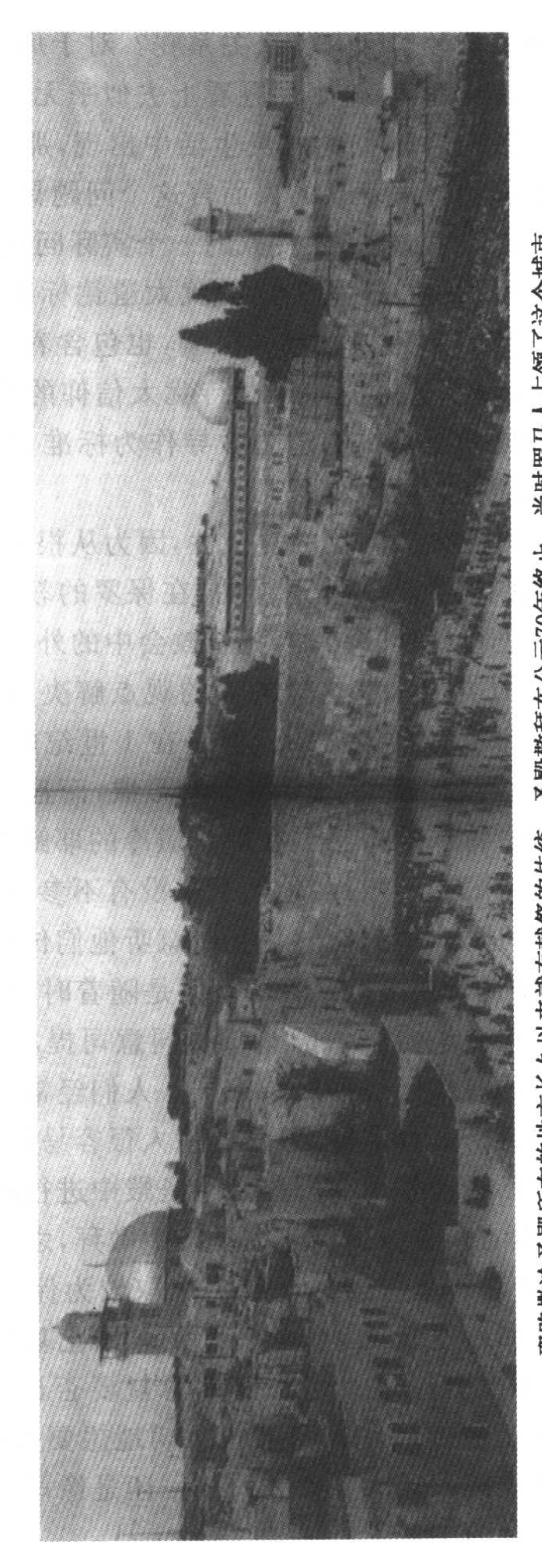
间就垮掉了，但是圣殿仍然作为记载他成就的丰碑而屹立着，而且被作为大卫王朝的永久性象征。它有时被人们赋予了近乎神秘的重要意义，甚至在被巴比伦王尼布甲尼撒毁掉之前的黑暗岁月中，尽管形势极为不利，耶路撒冷的犹太人仍旧试图让自己相信，圣殿在他们城市中的存在将以某种方式救他们脱离侵略。他们当然错了，因为就像先知耶利米急切提醒他们的那样，他们只不过把希望寄托在纯粹是外在形式的宗教活动上，而不是认真对待由他们与上帝之间的关系而来的道德上的和灵命上的要求（耶利米书 21:1—23:32）。

尼布甲尼撒洗劫了所罗门的圣殿 150 年之后，它最终又在以斯拉和尼希米的努力下被重建了起来，重新投入正常使用，这段时期在旧约中分别记载在以这两个人命名的书中。但是到了新约时期，圣殿经历了一个被改建得比以往都要壮观的过程。在公元前 20 年，大希律决定重新修建一个圣殿，要使它能与罗马帝国的任何一个纪念建筑相媲美，但是他没有活到它完工的时候。这项工程太庞大也太昂贵了，所以持续建设了大约 80 年左右。到新的圣殿完工的时候，犹太人正在进行反对罗马人的起义，此后不久，圣殿被罗马将军提图斯于公元 70 年毁掉了，此后再也没有重建。

这就是耶稣以及早期基督徒们所知道的圣殿，它是罗马帝国各地的犹太信徒敬拜上帝的中心。到新约时代时，只要是有犹太人居住的城市或乡镇，都已经建立了会堂。但在会堂中的敬拜与在圣殿中的敬拜是不一样的。会堂的出现是为了给居住地离巴勒斯坦很远的犹太人提供方便的，而以色列的信仰历史的真正核心还是在耶路撒冷的圣殿。会堂中的敬拜可能包括一些诸如割礼以及饮食的律法之类的古代仪式，而旧约中规定的大部分宗教仪式只能在耶路撒冷的圣殿中才能完整地执行。在耶路撒冷圣殿中，祭司们仍然像前辈们为过往世代的人所做的那样进行献祭，而且所有的宗教节日如果是在圣殿中进行就带有特别的重要意义。来自罗马帝国各地的朝圣者们在这个圣地进行敬拜，每一个敬虔的犹太人都有一个理想，就是要在他一生的时间里至少到圣殿一次。在五旬节聚会听到彼得传道的人群并不是特别庞大，但是到特殊宗教节日时，耶路撒冷的人口通常十倍地增加，或者更多。

所有这些与基督教信仰有什么关系呢？对于那些以往与犹太信仰不相干的外邦信徒而言，这个问题看上去似乎无足轻重：耶路撒冷的圣殿以前从来没有在他们的属灵生活中出现，那么现在为什么要出现呢？但对于那些犹太背景的人而言这个问题具有根本性的重要意义，而且它突出了早期外邦人传教的一个实际问题，因为早期各地的教会似乎都采用了妥拉中所列出的犹太道德标准。但是实际上，妥拉不仅仅是一部有关道德教导的汇编，也包含着对合宜的敬拜行为的特别规定。因此，基督徒如何对待犹太信仰的礼仪方面的习惯呢？为什么基督徒采用妥拉的道德教导作为标准，而不认真对待那些特别与正式敬拜有关的内容呢？

这样提问题只能突出问题的复杂性，因为从根本上说，耶路撒冷圣殿的角色不能脱离类似割礼这样的、在保罗的教会中造成很大问题的事情而单独进行处理。结果，随着教会中的外邦人越来越多，这个问题最终是按照类似保罗这样的人的观点解决的，即认为旧约律法与基督徒的生命没有直接关系。但是在1世纪的时候，有很多犹太基督徒不仅继续诸如割礼之类的宗教习惯，而且对于旧约中的祭司和仪式仍然持有特殊的好感。在耶路撒冷的耶稣的首批门徒们曾经自由地参与在圣殿中的敬拜：他们从来没有不参与的情况，而且不管怎么说，在那个地方，他们能够找到愿意听他们传讲耶稣是弥赛亚这一福音的人(使徒行传2:46;3:1)。但是随着时间的流逝，事情很快发生了变化。很多讲希腊语的基督徒同意司提反的观点，认为圣殿及其敬拜仪式的时代已经彻底结束了。人们经常使用希伯来经文中有关献祭的语言来解释耶稣之死，这使人很容易得出结论说，耶稣在十字架上的死已经代替了在耶路撒冷圣殿中进行的重复献祭。与此同时，耶路撒冷的教会似乎仍然在圣殿中敬拜，之所以被允许这样做，是由于它在外邦人基督徒的问题上采取较为保守的立场。还有很多其他人想要加入他们，毕竟，第一代的希腊化基督徒都是生在犹太家庭，他们从来没有想过为了跟随耶稣就要否认他们的犹太性。而他们的非犹太基督徒同胞则自然很急切地想要知道他们的立场，他们是支持和赞成犹太式的做事方式——还是像司提反一样认为圣殿现在已经是多余的了？



耶路撒冷圣殿所在的地方长久以来就有献祭的传统。圣殿敬拜在公元70年终止，当时罗马人占领了这个城市。在同一个地点于公元691-692年建立了圆顶清真寺（Dome of Rock）。

希伯来书

正是这类问题启发了新约希伯来书的写作。该书作者提出的那种鼓励和劝告似乎在暗示着，其读者们正在遭受逼迫——可能是因为他们拒绝接受犹太人的习俗，这可以解释为什么犹太人敬拜的问题变得对他们如此重要：如果他们愿意遵从传统习俗，他们的生活就会容易得多。使徒行传中的故事已经表现了宗教狂热分子是如何让基督徒们的生活变得困难重重的（使徒行传 13:50;14:5,19），有些学者认为此处的情况也差不多。另外一方面，整个罗马帝国的基督徒一定是面临着那种试图将他们自己与犹太教联系起来的试探，尤其是在逼迫的时候——因为犹太教在罗马法律下是被允许的宗教，而当时的基督教还没有被法律所允许。

希伯来书的作者认为基督徒既没有理由，也没有必要遵守旧约律法的各种宗教仪式上的要求。对于这位作者而言，耶稣的信息就是上帝最后的话语（1:1—3）。从前古代以色列的先知们以上帝的名义对着那时的人民讲话，但现在都已经由耶稣进行了概括并取而代之了。希伯来书不仅将耶稣与犹太传统中与妥拉的赐予相关的天使相比（1:4—2:18），也将他与犹太祭司的象征人物亚伦以及如摩西、约书亚这样的犹太伟人相比（3:1—4:13）。但是这些人中没有一个能够赶得上耶稣，他们只不过是必死的人，而耶稣是“上帝的儿子”，因此超过他们全体。由于他降生为人，他因而理解人们面对邪恶力量时的感受（2:17—18;4:14—15）。他是所有犹太教盼望的成就，是一位“尊荣的大祭司”，他涵盖并超越了所有在他之前的事情（4:14—5:10）。

希伯来书继续按照犹太祭司的比喻描写耶稣，它接着提出，用来描写耶稣为人类所做的工作的更为合适的旧约形象是麦基洗德（5:11—7:28）。希伯来圣经起初的故事中，这个麦基洗德是个很模糊的形象，我们对他几乎一无所知。在一首诗篇中，耶路撒冷的王被称为“是照着麦基洗德的等次，永远为祭司”（诗篇 110:4），后来的基督徒们就用这句话来描写耶稣。麦基洗德还在有关亚伯拉罕的故事中闪现了一下（创世记 14:17—20），在那里几乎也没有说什么有关他的情况。但是希伯来书的作者使用这些模糊的说法证明说，既然麦基

洗德“无父，无母，无族谱，无生之始，无命之终”，乃是与永恒的上帝的儿子相似(7:3)。他还让人们注意，亚伯拉罕早在亚伦出生之前很久就已经认出这位祭司式人物的重要身份(很敬畏地对待他，并给他礼物)。如果犹太民族的先祖原来就很尊敬麦基洗德，这本身就能证明他的地位优越，超过所有亚伦后裔中作为祭司的人；不仅如此，当亚伯拉罕遇到麦基洗德的时候，作为将要来到的新一代中的一位，亚伦至少已经潜在于亚伯拉罕的体内了，因此从某意义上说，亚伦也与亚伯拉罕对这位人物的敬畏有份。如果耶稣的至高无上地位还需要更多证据的话，那么希伯来书的作者提醒他的读者们还有一个事实，那就是旧约祭司们都死，然后由人继承，而耶稣，显然与麦基洗德一样，是永远活着的。

大部分现代读者可能觉得难以确切理解希伯来书所要表达的意思，因为作者的观点实际上是以我们大部分人都感到陌生的论证方式提出来的。未来的人都是以某种方式存在于其父母的生殖器官中这一观点很容易被斥为荒谬的。但是在当时1世纪流行的生理学背景下，这种逻辑非常有道理。我们更要注意的是作者在这个讨论基础上所得出的结论，与令人费解的论证过程相比，可就简单多了：“我们有这样的大祭司，已经坐在天上至大者宝座的右边，在圣所，就是真帐幕里做执事。这帐幕是主所支的，不是人所支的”(8:1—2)。所有通过旧约敬拜的仪式所成就的事情——首先在“帐篷”(或者会幕)，然后是在圣殿中——不过是人类状况的暂时缓和而已，那些圣殿所期待着成就的事情已经通过耶稣永久性地成就了。祭司所献的祭不得不经常重复，因为他们只能对过去所犯下的罪进行赎罪。但是耶稣的祭(就是十字架上的他自己)具有更为深远的意义，它不仅成为人类被上帝所接受、与上帝恢复正常关系的基础，而且这次献祭所带来的神圣大能使得人们得以“除去你们的死刑，使你们事奉那永生上帝”(9:14)。

现在，上帝“是除去在先的，为要立定在后的”(10:9)。由于这个原因，那些想要转回去让犹太教的旧仪式永存的人实际上是在否认上帝在耶稣基督里所成就的果效。他们“践踏上帝的儿子”，侮辱了圣灵(10:29)。他们实际上是加入到拒绝耶稣的那些人中了，上帝是

轻视此类人的。转回到旧道上就是迷失，惟有那些信靠上帝、接受耶稣已经成就的工作的人将找到真实的、永远的救恩(10:39)。

所有这些说法都很有力，可以被解释为反犹太的辩论。但是该书的作者认为这并不是什么新的说法，而是犹太信仰的自然外在表现形式。犹太教并不是多余的，它是全面阐述基督教信仰的一个基本先决条件——因此希伯来书接着列举了一系列从旧约和犹太历史中摘出来的“许多的见证人”，他们对上帝的经历是以耶稣的到来为高潮的叙事的一部分(11:1—38)。这些人与信实的基督徒们一样将获得同样的奖赏(11:39—40)，他们的故事应该是对基督徒的一个长久的鼓励，帮助他们调整好优先次序，定睛在耶稣身上，并只以主耶稣作为他们的榜样和激励(12:1—11)。要想这样做，他们一定要彼此和平相处，像爱自己家人一样去爱其他的基督徒(12:14,13:1—21)。这样，他们将会蒙上帝喜悦，而上帝反过来会“在各样善事上成全你们，叫你们遵行他的旨意”(13:21)。

基督徒与以色列的约

早期教会中有关犹太道德和宗教仪式方面的争论，表现了早期基督教群体在自我认识方面存在的更为根本性的问题。在旧约时代，成为上帝子民的一员并不单单意味着与其他同信仰的人具有相同的行为方式，它还指将自己包含在上帝与以色列的先祖亚伯拉罕(创世记 12:1—3;15:1—21;17:1—14;22:16—18)，以及与摩西在西奈山(出埃及记 19:5—8;20:1—24:18)所建立的约的关系中，这种关系开始于上帝对这个民族的关注和爱护。亚伯拉罕并不是由于他在道德或者灵命上的优秀，才被从美索不达米亚呼召出来并建立新的家园，而只是因为上帝的慈爱集中在他的身上。他的后裔后来从出埃及的困苦经历中崛起，并不是因为他们在道德上有完美表现，而只是因为一位慈爱的上帝在看顾他们。

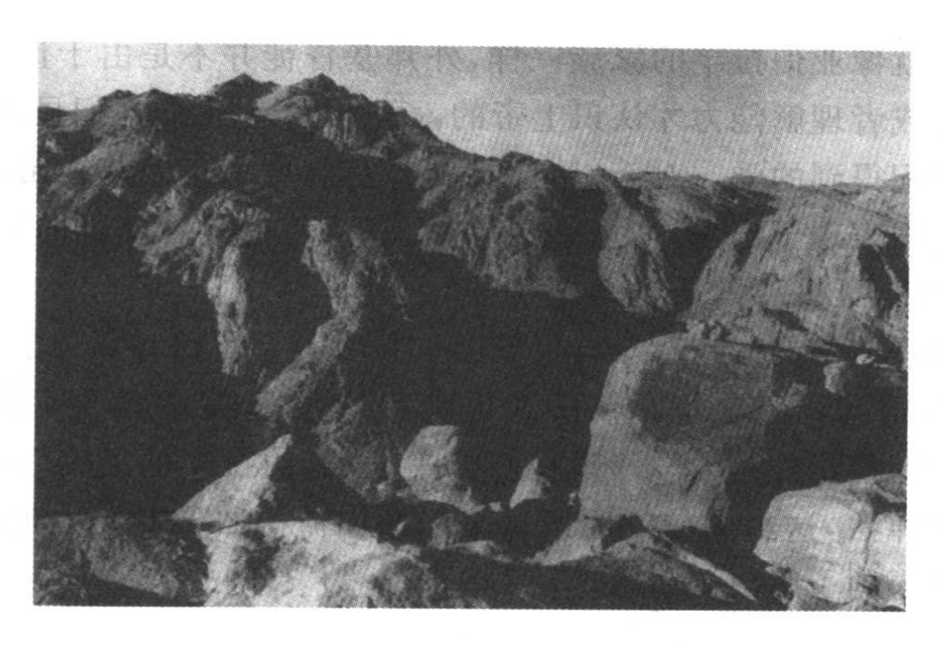
在这些人类本不配获得的恩待的基础之上，上帝对他的民提出了一些要求。亚伯拉罕及其家人被应许将会有一个美好富足的未来(创世记 15:1—6)，为了回应上帝的慈爱，亚伯拉罕接受上帝的要

求，由自己以及他的后裔对他们与上帝之间的这种新的约的关系做出有形的、永远的表示："你和你的后裔必世世代代遵守我的约。你们所有的男子都要受割礼。这就是我与你，并你的后裔所立的约，是你们所当遵守的……但不受割礼的男子，必从民中剪除，因他背了我的约"（创世记 17:9—14）。

同样的关系再次出现在上帝与以色列之间通过摩西在西奈山所立的约上。上帝将以色列民从埃及的奴役下拯救了出来，他们要以顺服上帝的律法来回应，其中包括诸如在十诫中所看到的那种道德方面的教诲（出埃及记 19:4—8;20:1—17）以及在利未记和民数记中包含的那些宗教仪式上的规则。

当基督徒宣称耶稣已经来成就了上帝在旧约中的那些应许的时候，这些应许就是犹太人所想到的应许。而且，基督徒认为，他们借着耶稣的同在以及圣灵的能力所经历的，使他们得以成为了亚伯拉罕的后裔。这就是为什么诸如守律法和行割礼一类的问题成为教会生活中如此重要的问题的原因，因为稍微读一下旧约，就可以知道，这是一个人（无论生来是犹太人，还是外邦人）想要成为与上帝立约的民中之一员的惟一方法。开始，这并不是什么问题，因为所有的基督徒都是犹太信徒，他们在这些事情上很自然地遵守了他们的信仰中的通常做法。但是，当保罗和其他人接受那些从来没有接受过割礼，也不觉得有什么必要遵守旧约律法的外邦人进入教会的时候，信耶稣的犹太人和不信耶稣的犹太人之间的这个有趣的神学问题突然间成了非常严重的实际问题焦点。传统的犹太思想认为，不遵守妥拉的人无法指望上帝在他们的生命中做工，但是圣灵在这些外邦基督徒身上的作为似乎并不比在那些同时是忠实的犹太人的基督徒生命中的作为少（使徒行传 10:44—48）。

保罗是遇到这个问题的最早的基督徒传教士之一。从一个务实的角度讲，他非常肯定外邦基督徒是不需要遵守割礼和旧约律法的。但与此同时，旧约清楚地表明要想分享上帝应许的祝福，人要首先成为亚伯拉罕家族中的一员才行。保罗并不想否认圣经是上帝的话语，而他的对手们则总是提醒他成为亚伯拉罕家族的一员就意味着割礼和守律法。



西奈山，传统中摩西为以色列人接受十诫和其他律法的地方。

当保罗在他写给加拉太教会的书信中解释这个问题的时候，他主张，上帝给亚伯拉罕的应许并不是由于他遵守了律法的结果（加拉太书 3:17），当时还没有律法呢。相反，保罗论证说，亚伯拉罕与上帝之间的关系是由于信心的缘故："可见那以信为本的人和有信心的亚伯拉罕一同得福"（加拉太书 3:9）。割礼是一个外在的表现，表示一个人要遵守旧约律法。但如果现在律法已经变得多余了，那么割礼也失去了它的功效（加拉太书 5:2—12）。对基督徒来说更重要的事情是"使人生发仁爱的信心"（加拉太书 5:6）。我们已经讨论过保罗的观点，不过这个问题在此处很重要，因为在彼得的第一封书信中也提到了相同的问题。

彼得前书

尽管彼得前书中出现的是很多同样的主题，但是它们出现的方式是不同的。书中只是顺便提了一下亚伯拉罕，而且是在一个完全不同的上下文中（3:6），书中也没有出现像保罗在加拉太书和罗马书中提到的那些复杂的神学观点。但是结论却是一样的，彼得前书清楚地传递了这样一个信念，即，外邦基督徒已经完全成为"上帝子民"中的成员，这些上帝的子民起源于旧约中的约（2:9—10）。这封书信也声称，他们获得这样的地位是由于他们以信心回应上帝为他们所

做的。就像亚伯拉罕的家族一样，外邦基督徒并不是由于他们自己的敬虔或者理解能力才认识上帝的，而是由于上帝向他们显出的、他们并不配得到的爱。对于以色列民族而言，这一点尤其在出埃及这个过程中表现了出来。对于基督徒而言，“乃是凭着基督的宝血，如同无瑕疵、无玷污的羔羊之血”(1:1—19)。

彼得前书的写作背景与保罗给加拉太教会写信时那种争论的背景并不相同，但是这一点只能更突出它所坚持的信仰，即，基督徒——即使是外邦人——现在都确实是“亚伯拉罕的后裔”，不需要靠遵守律法，这封书信说明了这个问题如何按照保罗的主张很快在教会中得到了解决。

基督徒的地位(1:1—12)

这些主题在该书信的第一节中就出现了，它的问候是“给那分散在本都、加拉太、加帕多家、亚细亚、庇推尼寄居的”上帝的选民的，这个开头与雅各书的开头类似。我们注意到“散居的上帝的选民”可能指的仅仅是犹太人，尽管在上下文中更有可能指的是教会。对于彼得前书而言，它毫无疑问是写给基督徒的，而且他们大部分人，都是外邦基督徒。

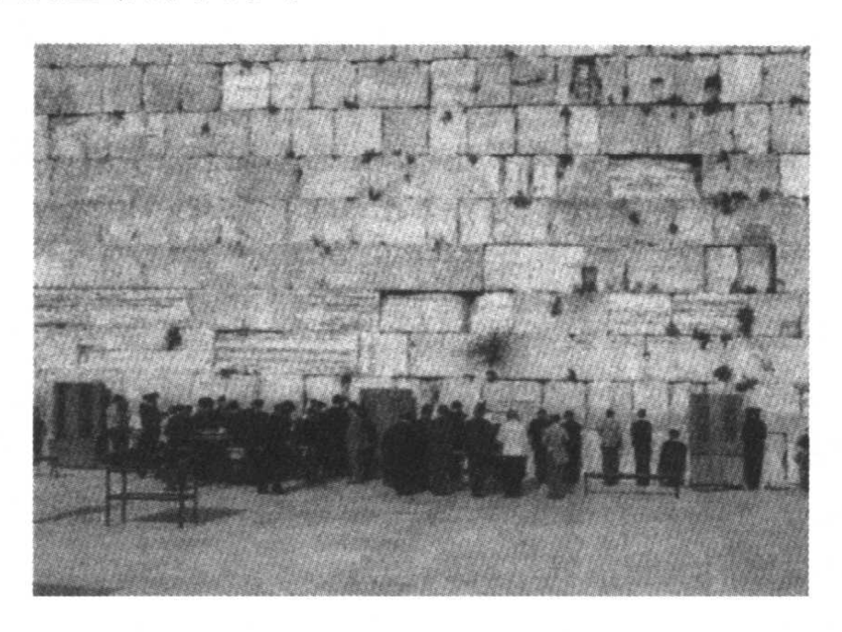
跟在这个问候之后的，是对上帝的感恩，再之后，书信的内容就转向了劝告。彼得鼓励他的读者们要为上帝对他们的良善感到喜乐，尽管“如今在百般的试炼中暂时忧愁”(1:6)。作者告诉他们，这样的试炼与上帝的大能相比是微不足道的，基督徒已经通过他们在耶稣中所获得的新生命了解到这种能力，他们可以期待着“耶稣基督显现的时候”，那时他们就要与他面对面相见了(1:7)。单纯的外邦信徒有可能觉得这一点难以理解——即使天使也不能完全理解——但现在发生在他们身上的事，以及未来等待他们的命运，都是以前在旧约中启示过的上帝的计划中的一部分。

基督徒的成长(1:13—2:10)

作者接着提醒他的读者们，接受关于耶稣的福音除了带来恩惠之外，也加增了他们的责任。对基督的信心不仅仅是一个私人的经

历，而且应该与他人分享，是同时表现在口头上和行为上的。基督的死和复活使得“你们得救赎、脱去你们祖宗所传流虚妄的行为”(1：18)，对于这一点的认识应该使得基督徒顺服上帝，并且将上帝的爱与他人分享。

他们还应该在基督信仰的经历上长进和发展，如同婴孩渴慕母亲的乳汁一样渴慕属灵的牧养。因着他们在基督里的成长，他们得以“来到主面前，也就像活石，被建造成为灵宫，作圣洁的祭司，借着耶稣基督奉献上帝所悦纳的灵祭”(2：5—9)。由于他们日渐成熟，他们就会向人证实，他们是如何成为“被拣选的族类，有君尊的祭司，圣洁的国度，属上帝的子民”。



传统犹太人仍然在西墙处敬拜，这是圣殿所建立的平台处惟一剩下的部分。彼得使用“活石”描述基督徒是如何被建造进一个以耶稣基督所成就的工作为基础的“有生命的圣殿”中的。

在整部新约中，再没有第二个这么长的章节引用那么多原本是用在亚伯拉罕以及他的后裔身上的比喻，来描写从某种程度上说是“新以色列民”的基督教会。但是此处也存在一些与保罗思想之间的有趣关联。教会被描绘为一个由活石(其中的“房角石”就是耶稣本人)构成的建筑物的画面，与保罗将教会描绘为由很多肢体组成的“基督的身体”(哥林多前书 12：12—13)的说法并无二致。实际上，保罗本人对于这个比喻可能也很熟悉，因为在罗马书中，他提到了基督徒将

他们自己作为“活祭”献给上帝，是蒙上帝喜悦的(罗马书 12:1—2)。当彼得将所有的基督徒都称为“祭司”的时候，他与保罗所说的是一样的，保罗说的是所有的基督徒都具有来自上帝的能力，这种能力必须要跟教会中的众人分享。他们两个人使用全然不同的语言这一事实，强调了这种共同服侍的观念对于早期基督徒群体的重要性。

基督徒的行为(2:11—4:19)

彼得接着提醒他的读者们说，作为上帝的子民，他们应该有与非基督徒不同的标准。他们是“客旅和寄居的”(2:11)，但同时要安然生活在希腊化世界中流行的文化价值观体系中。他们惟一的联合应该是与上帝之间的联合，因此他们所做的一切应该是单单为了荣耀上帝，甚至当他们不得不“忍受冤屈的苦楚”(2:19)时，他们也可以仰望耶稣的榜样，因为“他被骂不还口，受害不说威吓的话，只将自己交托那按公义审判人的主”(2:23)。

这些原则同样也应该用来指导基督徒在家里的行为。信基督的妻子应该愿意将基督的爱与她们的丈夫分享；而做丈夫的，应该用尊重和肯定的态度对待他们的妻子。总而言之，所有的信徒都应该按照耶稣的劝告行事：“你们都要同心，彼此体恤，相爱如弟兄，存慈怜谦卑的心。不要以恶报恶、以辱骂还辱骂，倒要祝福，因你们是为此蒙召，好叫你们承受福气”(3:8—9)。

彼得知道，这样做并非易事，尤其在受到不公正的逼迫时。对于基督徒而言，这样做意味着将上帝放在首位，好让生活方式不再被个人的想法和喜好来控制，而是由上帝的标准和价值观来管理(4:7)。将上帝放在首位最后将被证明是值得的，受苦只是暂时的事情，基督徒们应该越过它，看到上帝的审判，那时所有的事情都会得到公正的判决。彼得前书向他的读者们保证，他们可以将自己交托给上帝来看顾，因为上帝的应许从来不会落空(4:19)。

服侍基督(5:1—14)

最后，彼得对那些像他自己一样在教会中作“长老”或“牧者”的人提出建议。他提出他们不应该辖制教会中的成员，而是应该“做群

羊的榜样”(5:3)，应该认识到只有当教会全体都“以谦卑束腰”、彼此顺服的时候(5:5)，教会才能兴旺。他们这样做的时候，就是在学习耶稣的榜样，耶稣曾经以仆人的腰带束腰，为门徒们洗脚(约翰福音 13:1—7)。但最重要的是在患难之中一定不能放弃对上帝的信靠。甚至这种患难也能够根据上帝对于与他的子民的意图，而得以转变：“那赐诸般恩典的上帝曾在基督里召你们，得享他永远的荣耀，等你们暂受苦难之后，必要亲自成全你们，坚固你们，赐力量给你们”(5:10)。

对未来的盼望

彼得并不是第一个面对不公义的苦难这个问题的作者。这个问题在耶稣降生之前的世代中就日益变得重要起来，有很多在公元前 100 年到公元 100 年之间产生的启示作品可以为证。我们已经在第一章中通过考察耶稣生平的宗教背景，对这类作品的明显特点进行了讨论。这些作品通常带有悲观色彩，对上帝能够将这个世界的状况纠正过来不抱希望，因此他们将更多的重点放在天国上面，这些作品中含有异象和异梦的记载，在这些异象和异梦中，上帝的计划向那些需要知道的人启示出来。从字面上看，这些作品中典型的逃避主义似乎与新约的基调颇为悬殊，但新约中有一部书明显受到了犹太启示作者们的风格的深刻影响。

启　示　录

可能在整部新约中，没有什么书比这部书更少为人阅读和理解。历史上所有伟大的解经家都觉得很难解释这部书。在新教改革家中，马丁·路德认为这部书是一部令人厌恶的作品，书中几乎没有提到基督，而约翰·加尔文也对它的价值持怀疑态度。很多现代的读者也有这种感觉。启示录看上去难以理解且非常复杂是不足为奇的，因为现代的人们通常不会使用与犹太启示作者们同样的方式进行思考，而且人们觉得，他们那种奥秘的语言和异象既没有意义，也非常古怪。因此基督徒对于启示作者们认为上帝与我们所居住的世界不相关这一点感到很不舒服，他们觉得难以想像上帝惟一的意图

是毁灭人类社会，建立另一个世界的国度来取而代之。与此同时，却还有一些人认为启示录对他们的意义超过新约的任何其他书。他们称这部书让人们对于上帝对人类的终极计划有所了解，甚至具体预言了世界是如何毁灭的细节。那么我们应该如何理解这部书呢？它具有深远的意义呢，还是应该作为早期教会所犯的一个不幸的错误，根本不应该被放入新约的正经之中而加以排斥呢？

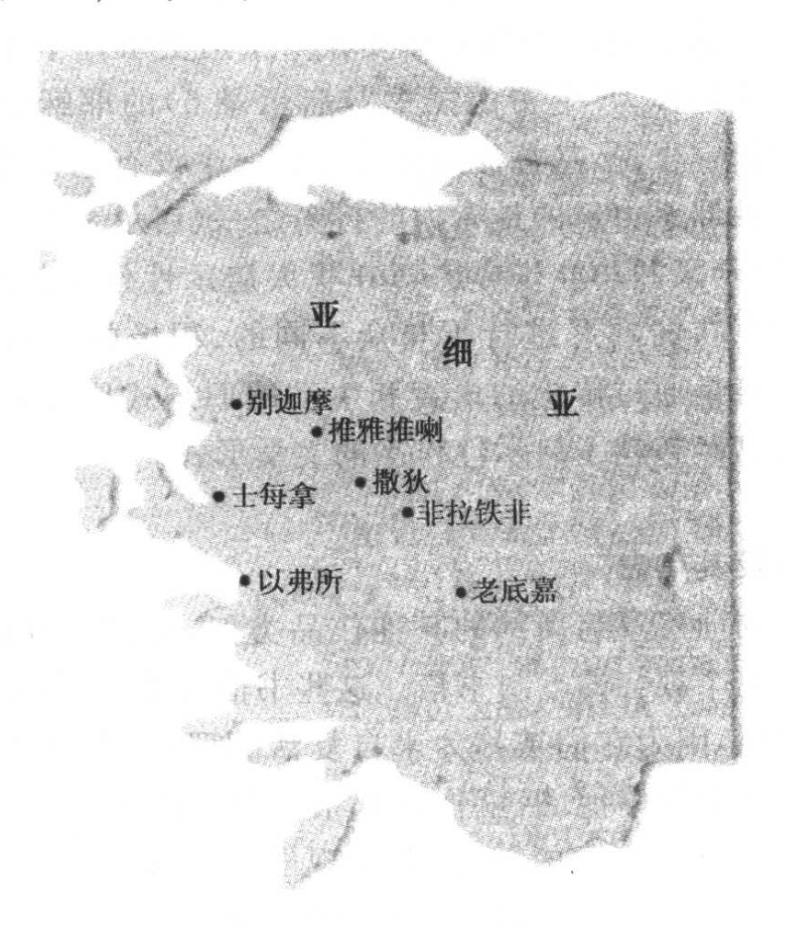
一部基督教的书？

这种有关人类历史的绝望和悲观主义观点无疑不仅与新约的风格不一致，而且与旧约的风格也不一致。圣经的作者们直面人类经历的悲惨现实，但是他们毫不怀疑，上帝能够而且也确实在日常生活的每件事情上与人们同在。这是福音的中心信息，而且他们相信上帝借着耶稣亲自与人类同在这一点，就已经证明了这个世界上的生命的价值也是值得接受和赞美的。

当我们详细研究启示录这本书的时候，明显可以看到其作者也具有这种积极的观点，强调上帝在人类事务中的参与。尽管这部书中的语言和比喻是采用启示性作品的格式写的，但是其中的信息具有明显的基督教肯定现实世界的观点。

- 与所有其他的启示性作品不同，启示录写出了其作者的名字以及读者的名字。它是一个叫做约翰的人写的，“约翰写信给亚细亚的七个教会”(1:4)，这七个教会位于“以弗所、士每拿、别迦摩、推雅推喇、撒狄、非拉铁非、老底嘉”。给这些教会的信分别使用了非常具体的术语，而且事件和人物都提到了名字。这种自信并不是其他启示作者所具备的。那些作者的做法正相反，他们通常都害怕逼迫他们的人，如果他们这样指名道姓地写的话，可能会招致死亡。当然，教会中有些人就是这样死的，但是这显然并不是一个掩盖他们基督教信仰真实本质的充足理由。
- 即使在那些与犹太作品非常类似的段落中，约翰的异象也总是与他对教会生活的经历紧密联系在一起。他的异象是“当主日”的时候获得的，有可能是在基督徒敬拜的过程中，异象的很多内容提到了

教会的敬拜、对信仰的宣告、祷告和赞美诗(参见启示录1:5—6; 4:8,11; 5:9—10; 7:10,12; 11:15,17—18; 12:10—12; 15:3—4; 19:1—2,5—8; 22:13)。



启示录中提到的七个教会

- 启示录盼望上帝未来对这个世界的事务的干预。但是书中对它的理解与其他启示性作品的理解不同,后者无一例外地认为这个世界以及其中的事已经邪恶到无法挽回的程度。对于他们而言,历史是一个没有意义的谜,这个过程越快结束越好。这并不是旧约作者的观点,尽管有些先知也盼望“主的日子”的到来,那时候上帝就会最终决定性地干预这个世界的事务,但他们认为它会是上帝在目前秩序上所做的事情的延续(以赛亚书2:6—22,何西阿书2:14—23;约珥书2:28—3:21)。对于他们而言,那位将带来新世界秩序的上帝,也是此时此地在人类现实生活的事件中可以为人认识的上帝。

启示性作品的作者却拒绝这种观点,因为他们觉得他们目前的经历并没有意义。但是像旧约一样,启示录在上帝目前正在做的事情与上帝将来要做的事情中间建立了一个清楚的联系。实际上,上帝对于人类未来计划的全部意义要在一个历史事件中才能看到,这个历史事件就是作为"上帝的羔羊"(启示录 5)的耶稣的降生、受死和复活。约翰宣告说,基督徒的受苦远非一个没有意义的幕间休息,而是对于各种邪恶力量的最有力的打击之一(启示录 12:10—12)。

因此,启示录并非亦步亦趋遵守犹太启示性作品的模式。它对人类生活中存在的邪恶进行了与众不同的、积极的、基督教式的解释。它的信息是通过传统的语言和生动的旧约式比喻来表达的,但是它的内容已经超越了启示性作品的文学形式。

启示录及其信息

启示录的前三章与新约的其他作品类似:它们含有给罗马的省份亚细亚的七个教会的七封书信。这些书信并不像保罗的书信那样是真正的书信,因为它们被称为来自复活的耶稣,约翰说,其中的内容是主在异象中告诉他的,就像这部书的其余内容一样。但是这些书信处理的是非常实际的问题,并表现出对这些基督徒及其情况非常了解。这些教会参与了对基督教信仰的辩论,他们对主的信靠动摇了,由于这个缘故,他们在面对连续不断的逼迫时失去了立场。要想站稳立场,他们必须全心全意地将自己交托给主。我们在新约中多次看到这一内容,它与彼得前书的内容并没有显著的不同。

但是这部书的第二部分(4—22)是非常不同的。此处,我们看到了启示性作品所使用的语言和比喻。异象不再与真实的事件和人物有关,而在一连串快速发生的可怕事件中出现了兽和龙的形象。整个部分是由 4 章和 5 章引出的,通过一个为此后发生的事情做铺垫的有关天堂的异象开始。此处作者表明了对所理解的上帝在人类历史上做工的方式的潜在设想。上帝是具有绝对威严和圣洁的、"至高和尊贵的"那位(4:2),人们(由坐在上帝的殿中的二十四位长老代表)在敬拜和服侍上帝的过程中找到自己真正的价值。但他们并不完全能够反映出上帝的品质中的所有方面,因此当一个含有上帝启

示的封着的书卷出现时，长老们无法打开这个书卷来看其中的内容。在一位天使属天、地上、地底进行了一番无谓的搜索之后，上帝自己属天的使者出现了，他是以上帝的羔羊、耶稣基督的样子出现的(5:1—8)。

这是一个对耶稣降生、受死和复活在基督徒生命中的重要性及其意义的大有能力的、令人印象深刻的展现。很重要的一点是，在异象的最开头部分，约翰将世界以及其中的居民的未来命运，与上帝在耶稣生平的历史事件中的自我彰显联系了起来。

此后的几章展现了一系列的异象，描述了公义如何审判那些执意反对上帝旨意的各种力量。此处有很多描写非常可怕。很多用来描述审判的语言来自旧约出埃及记中在埃及发生瘟疫的故事(出埃及记 6:28—12:36)。这为我们理解约翰所要表达的意思提供了线索，因为在出埃及记中，上帝的主要意图并不是要降下这些瘟疫：它们只不过是上帝为以色列民准备的救恩的前奏而已，并且通过以色列人，救恩要传遍整个世界。因此，在启示录中也是如此，这部书的主要意图并不在上帝对邪恶的审判中，而是在上帝现在正在创造一个新天地，其中邪恶将被完全消除这样一个信念中。在这个新世界中，人们将享受一种全新的无拘无束的自由，能够以直接的方式认识上帝："上帝的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民；上帝要亲自与他们同在，作他们的上帝。上帝要擦去他们一切的眼泪，不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了"(21:3—4)。

人们曾经进行过多次尝试，试图将启示录中的异象按照某种系统方式进行排列。一个很流行的观点是，除了 4 章和 5 章，以及有关新天新地的描写以外，整部书是按照含有数字七的七个部分安排的：

七个印(6:1—8:1)

七枝号(8:2—11:19)

七个有关龙和龙的国度的异象(12:1—13:18)

七个有关上帝的羔羊来临的异象(14:1—20)

七个盛满了上帝对邪恶的怒气的金碗(15:1—16:21)

七个有关“巴比伦”毁灭的异象(17:1—19:10)

七个有关末日的异象(19:11—21:4)

无论它们是怎么安排的,这些异象向我们展示了上帝最终是如何战胜邪恶力量的五光十色的图画。这不是一个自我意识的神学家的作品,而是一位伟大艺术家的作品,而且就像一位伟大的艺术家一样,约翰从不同的角度描述了同样的主题,以便能够加强他所要制造的总体效果。

理解书中的信息

由于书中提到了很多作者本人以及他的读者们才知道的具体事件和人物,我们今天很难完全理解这些异象的所有细节,但是它们对于启示录的最初读者的影响却是不难想像的。约翰向他的基督徒读者保证说,他们目前的受苦只是暂时的(2:10;3:10),因为他们的仇敌“巴比伦”(像彼得一样,约翰使用这个术语来表示罗马)将最终站在上帝的审判之下(启示录 18)。只有上帝是历史的主,他不仅关心世界的命运,而且也关心普通人的命运——不公正和邪恶是不会得胜的。

对启示录的理解可以使用我们理解其他新约书卷的那种方式,也就是将其置于其背景之下,试着理解它对于那些首先接到这封书信的人的意义。这种理解启示录的方法有时会被称为“思古派”(preterist,来自拉丁语 *praeteritum*,意思是“参照过去”)方法,而且这似乎是最合适的方法。但是几个世纪以来,由于启示录信息表面看来非常神秘,使得人们试图从书中找出其他隐藏的含义。在基督教时代的前几个世纪,它常常被视为是基督教信仰的部分重要真理的象征式表现。奥利金和奥古斯丁认为其中的比喻是对上帝在历史中做工原则的图画式描述,并认为那些对人物、战争以及兽的不可思议的描写并不是真实的事件,而是对上帝与邪恶势力之间长期以来争战的戏剧式表现。这种理解方式是比较有帮助的:它不仅使得很多最难懂的章节有了意义,而且也成功地将该书与最初的读者联系了起来,这些读者需要确信,他们所参与其中的这场争战是一定会胜利的。



启示性作品通常充满了奇怪的、难以理解的符号，神秘的动物以及来自天使的信息。德国艺术家阿尔布雷希特・丢勒在他的木刻作品“启示的四马兵”(*The Four Horsemen of the Apocalypse*)中描写了对这些预言式异象的印象。

但是在19世纪晚期和20世纪初期，出现一个以不同的方式看待启示录的重要的、相当流行的观点。这些所谓的“未来派”(futurist)辩论说，即使在现在，启示录的真实含义也只与未来才会发生的事件有关系，它的完整意义只对于那些居住在“末日”的那一代人才能显明。有些人甚至提出说，启示录开头的七封书信根本不是真实的书信，而是上帝赐给约翰的一种特别的千里眼式的图像，其中描写了教会历史所要经历的七个连续的时期，从1世纪开始直到末日。这种“时代论”(Dispensationalist)的观点尤其通过1909年出版的斯考菲尔德参考版圣经(*Scofield Reference Bible*)在基督徒圈子中流行起来，这一派认为现在的一代人已经到达了

第七个也是最后一封书信(老底嘉)的时期,因此是在世界历史的末期生活的一代。在整个20世纪,这种观点发挥了相当大的影响力,尽管它也引来了很多问题:

- 显然有好几代人认为他们自己生活在末日,这的确是事实,有些人甚至为末日订出了一个日期——但是他们都是错的。
- 更为重要的事实是,耶稣本人清楚地警告他的门徒们不要沉迷于这种推测:“但那日子、那时辰,没有人知道,连天上的使者也不知道,子也不知道,惟独父知道”(马太福音24:36)。因此上帝不可能将这样的信息只告诉启示录的现代读者中的一些人!
- 另外一种严肃的反对意见认为,根据这个观点,启示录对于那些接受书信的读者而言是完全没有意义的,也是不相关的了。如果给亚细亚教会的书信不是真正的、与真实人群的问题有关的书信,那就使得启示录与整部圣经的其他书卷完全不同了。这种观点还带有在启示性文学作品中常见的、对世界中的一切存在所表现出来的悲观主义,与新约的思想非常不同。

我们没有理由认为,启示录或者圣经的任何其他书卷是世界未来发展进程的蓝图。这并不是说,基督信仰对未来某个时期会出现一个更好的世界不抱希望,因为整部新约表明了一个清楚的信念,即,将来会有一个时间,上帝一定会与邪恶势力进行决定性的战斗,到那个时候,由耶稣宣告的平安与公正的国度将成为一个永久的、有形的现实。

启示录通过向它的读者们保证这个世界是属于上帝的,而不是属于邪恶势力的,来肯定这一信念。通过使用形象而非常有力的比喻,它强调了上帝最终将会做工,将一切纠正过来,无论上帝的这种工作要迟延多长时间。那时,人们不仅可以开始新生,而且会参与到新国度中,而罪、痛苦和邪恶将无立足之地。那些拒绝接受这个新国度的价值观的人与其无份(启示录21:27),尽管上帝的本意并不愿意将任何人排除在外,而愿意所有的人都对这种提供新生命的福音做出回应:“口渴的人也当来;愿意的,都可以白白取生命的水喝”(启示录22:17)。



雅　各　书

雅各书是谁写的？最初的读者又是谁？大部分新约书信都包含着一些线索，使我们能够回答此类问题。但是对于雅各书，却根本没有任何线索，能够给我们提供一些有关作者和收信人的具体暗示。事实上，从信件是一个人发给另外一群人这个意义上说，我们甚至不能确定它真是一封书信。

雅各是谁？

除了在信的开头部分提到了称为雅各的人之外，信中再没有具体提到任何有关其作者、读者和任何其他事件或者人物的情况。有关雅各和他的读者们的居住地点并没有任何暗示，我们也不知道雅各到底是谁。这个名字在犹太人中间是非常平常的，一个被描写为"上帝和主耶稣的仆人"的、叫做雅各的人可以是任何一个叫这个名字的基督徒。同样地，书信中描写人物以及他们的行为的那种方式可以用在很多不同的情况中，不仅仅是古代世界的情况，而且是大部分社会环境下的情况，因为它处理的是人类本性中的基本特点，这在各个地方都是一样的。找出雅各所责备的那些富足人（雅各书 2：1—4）是谁，与试图分辨出好撒马利亚人（路加福音 10：25—37）是谁一样没有意义。

早期教会的传统在这方面没有为我们提供什么实际的帮助。直到 2 世纪末期，在其他基督教文学中也找不到这封雅各书信。优西比乌将它列在有争议的新约书信一类中（《教会史》III. 25. 3）。但是他也补充说，这些有争议的书信"已经与其他书信一起在大部分教会中公开发布了"，然后他将这部书与耶稣的兄弟、当时作为耶路撒冷教会领袖的雅各联系在一起（《教会史》II. 23. 25）。尽管优西比乌书

中的这个观点显然比雅各书信的可能写作时间晚得多，但是很多学者愿意接受这个说法，主要因为它是我们目前所拥有的惟一确凿证据，因此他们将这部书信视为耶路撒冷的雅各的作品。

如果我们有必要将这部书信与新约中提到的某个叫做雅各的人联系起来，那么我们无疑只有两个可能的候选人：作为使徒和约翰兄弟的雅各以及作为耶稣兄弟的雅各。面对这两个选择，大部分学者会选择第二个，原因是使徒雅各在公元 44 年已经为主殉道了(使徒行传 12：1—3)，人们认为这个时间对于任何新约书信的写作时间而言都显得太早了。此外，那个使徒雅各在使徒行传及早期教会的故事中并不是一个特别引人注目的人物，而耶稣的兄弟雅各却非常出名：他在使徒行传中是作为中心人物出现的，而且在保罗的作品中也提到过。他显然看上去是可以写信给其他基督徒、而不需要过多解释其身份的那种人。

但是也有人提出不同观点，反对耶路撒冷的雅各是雅各书的作者这个说法：

- 雅各书是以非常优美的希腊文写成的，风格优雅，这似乎说明作者对于希腊文学艺术比较熟悉，那么它有可能是来自加利利农村的人写的吗？这个观点对于以往年代的学者们是相当有分量的，因为他们在巴勒斯坦文化(他们认为巴勒斯坦文化很大程度上没有受到希腊文化的影响)和更为广大的希腊化文化之间划了一条明显的分界线。但是我们现在知道，这个观点有些将罗马帝国各个地方文化交融的复杂性过分简单化了。的确，在像非犹太人口数量巨大的加利利这样一个地方，一个像雅各这样的人是很容易学到希腊语的。而且在书中有好几个地方，闪族语言希伯来文和亚兰文的与众不同的习惯用语和风格似乎对这封书信的写作风格也产生了影响(2：7；3：12；4：13—15；5：17)，这又反过来表明作者也了解这两种语言中的一种，或者对两种语言都了解。
- 如果这封书信是耶稣的兄弟雅各所写的，那他岂不是应该对他那著名的兄弟有更多、更具体的描写吗？的确，由于雅各在耶稣活着的时候并不是他的使徒之一，这封书信岂不是应该对他本人的

归信做些叙述吗(保罗在哥林多前书 15 章 7 节中间接提到这件事)? 实际上,作者似乎是故意避免直接提到耶稣,因此,他当然不可能是这个特殊的雅各。这个观点有些分量,但这个观点是从信中没有提到耶稣的事实推出的,其实这不过是猜想。如果我们对于一位古代作者的身份不确定的话,判断他或她可能会写或者不会写的内容,最多只能是一个非常主观的做法。

■ 在雅各书 2 章 14—26 节中,有一个段落对信心与行为作为真正委身基督的基础做了对比。保罗也做过同样的对比,尤其在他给加拉太教会和罗马教会的书信中。雅各所写的,通常被认为是对保罗的观点一个有意识的回应和纠正。如果情况的确是这样,那么雅各书一定是在保罗时代之后写作的,大概是在他的观点成了辩论的起因之后——无论如何,这一定是在耶路撒冷的雅各去世之后很久的事了。但是我们并没有理由认为,雅各知道保罗的书信,也没有理由认为,像某些人提出的那样,保罗知道雅各的情况。他们当然有可能使用同样的术语,但是他们的关注点是不同的——尽管如此,他们之间的差异并不像新教(尤其是路德宗)解经家通常认为的那么巨大。

■ 在怀疑耶路撒冷的雅各是这封书信的作者的所有理由中,最为有力的一个是书中有关真信仰应该以纯粹伦理的术语进行阐述这一观点。雅各在接受外邦信徒进入教会的时候,面临的就是这样一个问题:他们是否要遵守全部旧约律法? 尽管雅各并不同意那些坚持外邦基督徒要首先通过割礼成为犹太人的极端主义者的观点,但是他的确同意,他们不仅应该遵守旧约的道德律法,而且应该遵守部分宗教仪式和饮食上的律法(使徒行传 15:13—21)。因此,他是否可能写出"上帝的国的律法"通过遵守爱人如己(2:8)的命令就可以成全这样的话呢? 在这里,我们发现我们所认识的使徒行传和加拉太书中记载的雅各(以及我们从约瑟夫和其他历史学家那里知道的雅各),与我们在这部称为雅各书的书信中所读到的存在着差异。在很多差异中,这一点尤为关键,单单这一条就让我们对这两个雅各之间的所谓联系产生了疑问。

日期

尽管这封书信有可能与耶路撒冷的雅各没有任何联系，但是有非常有力的几个事实表明，该书信属于教会生活的早期阶段，而不是后期阶段。

- 在雅各书的开头，它提到这封信是写给“散住十二个支派之人”的，从字面上看，它的确有可能指的是住在世界各地的所有犹太人。但是我们也可以按照理解彼得前书1章1节的方式理解它，或者按照理解保罗将他的加拉太教会的读者们称呼为“上帝的以色列民”的方式来理解它。从很早的时候起，基督徒就认为自己是上帝的民中的一部分，有关上帝的民的故事在旧约中就已经记载了。出于这个原因，他们认为，将以前用于以色列民的语言用在自己身上是很自然的事。当然，教会历史上任何一个人都可以用这种方式给全体上帝的子民写信这样的事(与彼得前书形成对比，彼得前书只是写给位于某些地区的上帝的子民)只出现在教会历史的开始时期，当时教会仍然明显是犹太人的教会，而且集中于耶路撒冷。这表明这部书的时间是在司提反死后，保罗开始旅行传道之前。
- 雅各书中没有任何迹象表明在犹太教和基督教之间存在着破裂，这一事实更增加了这个观点的分量。书信中压迫穷人的富足人(2:6—7)几乎可以肯定是犹太人，但是他们并没有因此而受到责备，就像他们后来所受到的那样。他们只是因为自私自利而受到责备，而不是因为他们的信仰或者种族。而且，在雅各书2章1—4节中生动描写的聚会是在“会堂”(2:2)中进行的。这种情况与使徒行传4—5章中的描写非常相似，当时犹太的上层正在反对下层无产阶级的基督教运动。
- 雅各书中的大部分比喻明显带有巴勒斯坦的背景。书中有关“秋雨春雨”(5:7)的提法在罗马帝国的其他地方是根本没有什么意义的，尽管前面经文中提到的农作，在公元70年之后就完全从巴勒斯坦永远地消失了，但是在耶稣时代，这种农作还是非常普遍

的。

- 雅各书中并没有显示出任何有关后来教会的行为和问题的痕迹。书中不仅没有犹太人与外邦人的争论，也没有提到异端，既没有提到教会的组织，也没有提到任何类型的教义争论。此外，雅各书的道德教导并没有涉及后来有关在教会中采用令人无法接受的希腊化标准等伦理方面的问题。相反，它几乎无一例外地指向那类只会出现在犹太环境下的问题。

保罗书信与雅各书中的“信心”与“行为”

当马丁·路德将雅各书称为“没有价值的书信”时，他的主要理由是，他认为雅各的神学与保罗的有着根本性的不同，由于保罗是马丁·路德的英雄，他不得不将雅各放在次要的位置上。我们将雅各书2章24节与罗马书3章28节进行一下比较，就会明白他为什么会得出这样的结论：

- 雅各书2章24节：“这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信。”
- 罗马书3章28节：“所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法。”

  这两个说法怎么看都是互相矛盾的。不仅说法完全相反，他们还使用了几乎一样的希腊词语！但当我们对它们进行更仔细的研究，尤其是当我们将它们放在适当的上下文中时，这个所谓的矛盾就变得没有那么明显了。

- 尽管他们两个人说的都是“信心”，但是雅各和保罗用这个词所指的似乎是截然不同的东西。对于保罗来说，这个词差不多是个专业术语，特指作为基督徒生命特点的那种对耶稣的信心和委身。但是在雅各书中，“信心”具有更为广泛的含义，差不多指的是那种与无上帝论相对的、相信有上帝的那种“信心”。对于雅各而言，“信心”更类似于对神学主张的理性接受，而保罗的关注点更集中在作为个人委身的那种“信心”上。

- 类似的特点从他们使用“行为”这个词上也能够看得出来。当雅各提到“行为”的时候，他指的是那种由于信靠基督(1:25;2:8)而自然产生出来的行为。但是保罗所写到的“行为”，是自己承担责任的态度，是敬虔的人为了蒙上帝喜悦，或获得上帝的称许而做出的行为。雅各指的是一个人借着信基督已经与上帝建立了活泼的关系，所以会做的事情。
- 保罗和雅各都是为了处理不同的实际问题而写作的，这不可避免地影响了他们表达自己观点的方式。在加拉太书和罗马书中，保罗似乎是在与那些自以为公义的人作斗争，这些人认为，通过遵守外在的宗教规条就可以获得上帝的喜悦。因此，保罗谴责了这种观点——在此过程中，他引用了耶稣的教导(路加福音 18:9—14)。而另一方面，雅各斗争的对象是认为拥有一种抽象的、命题式的信仰才是重要的这一观点——他强调说，教条若是没有实际的效果就毫无价值。他也引用了耶稣的教导加以说明(马太福音 7:21—23)。
- 所有这些争论都是由于将犹太教误当作律法主义的宗教这种观点引起的。这个观点是由马丁·路德提出的，然后被历代新教学者因袭，一直持续到近些年。但是一旦我们将犹太教看作，就其本身而言，是一种结合了个人信靠与爱的行为的信仰时，我们就可以看出用二分法解释保罗书信和雅各书之间差异的实质了：它是在古代文本上强加一种陌生的、现代的西方理解。

希伯来书：作者、读者以及日期

作者

根据优西比乌的记载，3 世纪的教会领袖奥利金这样评论这封书信：“只有上帝知道到底是谁写了这封书信”(《教会史》VI. 25. 14)。圣经的译本以及古代版本给它起了这样的名字，“保罗给希伯来教会的书信”。但是这些话并不是原作中有的，而且这封书信与保

罗可能并不相关。

- 首先，这部作品其实根本不是书信。保罗写作书信的时候，总是遵照希腊书信作者的通常做法(参见16章)。他也让我们知道他的读者们是谁以及他写作这些书信的原因。但是希伯来书并不是直接写给某个人的，惟一让我们认为它是某种类型的书信的可能原因是，它在结尾祝福之后带有一个个人的问候(13章22—25节)。有些人认为这一部分是后来加上的，是为了让希伯来书看上去更像保罗的一封信。甚至还有人认为，保罗将13章23节中提到的有关提摩太的消息，加到了起初是提摩太所写的一封书信中。但是这些推测并没有什么根据。
- 希伯来书的语言和风格无论从哪方面说都与保罗的作品全然不同。希伯来书具有的希腊风格是整个新约中最好的，它所达到的文学造诣是保罗不能企及的。奥利金这样写道，“称为‘致希伯来教会’的这封书信的措辞中没有使徒那种语言上的粗俗……也就是说，它是很别具一格的。这封书信在措辞的框架方面显示了更高超的希腊语水平这一点，是所有能够分辨出风格差异的人都会承认的”(引自优西比乌，《教会史》VI. 25. 11—12)。
- 希伯来书的关注点也与保罗的兴趣点不一样，如果像很多人认为的那样，这封书信最初是为了犹太基督徒的利益而写的，那么保罗无论如何也不可能写这封书信，因为他本人的传道工作几乎全部是在外邦人中间进行。但是即使它是为外邦人写的，它对妥拉的态度也与保罗截然不同。尽管保罗对于律法的态度导致了很多问题，但他的切入点无疑主要是关于律法的道德要求。希伯来书中很重要的那些会幕仪式、祭司以及献祭，在保罗的书信中从来没有出现过。

我们因此可以确信，保罗没有写作希伯来书。但是要想确定这封信的作者却并非易事。信中几乎没有提到什么具体的人物和事件，所以人们提出了各种各样多少有点可能性的人物：巴拿巴、亚波罗、提摩太、亚居拉和百基拉以及路加。事实上，我们得出的结论不比奥利金更多，但是我们可以通过仔细阅读这封书信

的文字，来推导有关这个不为人知的作者的一些主要事实：

- 希伯来书的作者与使徒们并不属于同一个团体。作者解释了他如何知道基督教福音的，他写道："这救恩起先是主亲自讲的，后来是听见的人给我们证实了"(2:3)。有些学者由此推测了这封书信的可能写作日期。但是这句话并不一定代表作者与使徒们不是同时代的人——仅能说明他不是他们之中一员而已。像司提反这样的人和后来时代的人一样，都可以轻易地满足这个条件。
- 作者明显受过良好教育。他知道如何以希腊文写作，而且非常精通希腊化时代的文学和修辞惯例。希伯来书还表明，其作者对于当时在希腊思想家之中普遍存在的观点较为熟悉。将基督所居住的天国，与进行着传统宗教敬拜活动的物质世界进行对比的方式，与柏拉图有关形式世界或理念世界的观念并没有太大的区别，这种观念给我们通过知觉所了解的这个世界赋予了意义。
- 与此同时，作者的真实背景似乎在犹太教中。有人认为，他对于柏拉图思想体系的认识并不是直接来源于对希腊思想的熟悉，而是来源于一个像基督教时代早期埃及亚历山大享有盛名的斐洛这样的希腊化犹太哲学家作品的了解 。但是他似乎也很熟悉巴勒斯坦的犹太教师解释旧约圣经的方法，他的一些最为独特的比喻描写在各种犹太教的边缘团体中非常流行，那些写了死海古卷的库姆兰人，当时在期待着一位弥赛亚，他就像希伯来书中的耶稣一样，也是一位大祭司。他们对于旧约人物麦基洗德也非常有兴趣，而且就像希伯来书的作者一样，对于赎罪日的宗教仪式特别感兴趣。这使得有些学者提出，希伯来书是写给来自库姆兰团体影响下的基督徒的。但是一些这样的观念在其他诸如《十二位祖先的见证》(*Testaments of the Twelve Patriarchs*)之类的犹太文献中也能发现，而像在希伯来书 6 章 2 节中提到的洁净仪式，是犹太社会中很多团体都遵守的。

读者

由于我们无法清楚地确认希伯来书的作者，要想确认这封书信

的首批读者是谁，也是不切实际的。但是这封书信本身有一些迹象似乎能够让我们稍微了解一下读者大概是些什么人。

■ 近些年来，人们大体上认为希伯来书的读者是犹太基督徒。这似乎是在标题中暗示出来的——“致希伯来教会”。但是古时候的作者并没有给这封书信起这个标题，就像给新约书信所附加上的所有标题一样，这个标题是为了后来人读起来方便才加上去的，因此它可能会对人产生误导。有些人倾向于将外邦基督徒作为这封书信的收信人。问题是，我们不太容易理解为什么非犹太基督徒会对古代以色列人的献祭仪式如此感兴趣，而对于犹太基督徒来说，旧约及其宗教仪式是上帝所赐予的，因此他们显然会有一些重要的问题。现在它的地位怎样？随着耶稣的到来，上帝的心意是否发生了变化？这些问题对于犹太基督徒而言，当然比对外邦基督徒更有意义。对于在耶路撒冷居住的人们而言，它们的意义更重要，在那里，圣殿是日常生活的特点之一。因此有些人提出说，耶路撒冷一定是希伯来书起源的地方。但有几个事实证明这个观点不对。

耶路撒冷的教会一直是一个贫穷的教会，而希伯来书的读者似乎比较富有(6:10;10:34)。

令人感到惊讶的是，从这封书信的主题看，圣殿本身实际上并没有在希伯来书中提到。相反，作者非常详细地描写了与在帐篷(会幕)中敬拜有关的仪式，就是当时摩西以及以色列人从埃及到迦南地过程中在旷野中所实行的。这似乎说明这封书信的读者们对于圣殿并没有第一手的经验，他们惟一能够了解类似献祭和祭司制度之类的仪式的途径，是通过阅读利未记和民数记。这显然更符合居住在罗马帝国其他地方的希腊人犹太基督徒的情况。

■ 希伯来书的读者似乎也遭受着某种逼迫。在他们成为基督徒之后，他们“忍受大争战的各样苦难。一面被毁谤，遭患难，成了戏景，叫众人观看；一面陪伴那些受这样苦难的人。因为你们体恤了那些被捆锁的人，并且你们的家业被人抢去，也甘心忍受”(10:

32—34)。但作者随后鼓励他们,不要逃避进一步的逼迫。这封书信写作的时候,与一些早期耶路撒冷基督徒不同,他们“还没有抵挡到流血的地步”(12:4),但是看起来,这种情况显然也是可能发生的。

- 希伯来书给人的印象是,它并不是写给整个教会的,而是写给教会中的一个群体的。在5章12—14节中,读者们受到批评,因为他们还没有认识到自己具有上帝赐予的能力,能够做教师——这可不是每个基督徒都能够担任的工作。然后10章25节可以理解为意在指出,这些人不愿意与其他基督徒一起聚会——而13章24节请他们“问引导你们的诸位和众圣徒安”。有人认为希伯来书可能是写给新约其他地方所提到的某个教派群体的——有可能是歌罗西教会中的异端群体,他们在保罗写给歌罗西教会的书信中遭到反对。这些人的确对于天使的角色很感兴趣,此外也对犹太宗教仪式中的部分内容感兴趣。但他们内在的世界观表明,他们并不是以标准的犹太教的角度来理解这些的。对于他们而言,旧约的规定是达到不同目的的有用方式,这一点看上去不同于希伯来书所关注的。
- 希伯来书的收信人居住在意大利,有可能是在罗马。这一点从13章24节中看得很清楚,“从意大利来的人也问你们安”。作者与一群意大利的基督徒在一起,他们希望家乡的朋友们记住他们。如果这的确是在罗马,那么那里教会的情况,的确与希伯来书中提到的情况有些类似。罗马书的最后一章显示,在1世纪50年代后期,罗马教会并不是一个联合在一起的教会,而是很多独立的、彼此相关的“家庭聚会”的联合体(罗马书16:3—15)。其他来自罗马的犹太群体的证据显示,随着福音在不同的会堂传讲,他们对福音做出了不同的回应,因此,由于他们在传统犹太惯例上的不同观点,而形成了不同的基督教群体。我们还知道,罗马的犹太人对于希伯来书和犹太教中部分边缘教派共同持有的观点比较感兴趣。

日期

那么希伯来书是什么时候写的？人们提出了各种不同的日期，从公元1世纪60年代到1世纪的末期。无论如何它的写作日期不可能晚于公元90年左右，因为在《克莱门特一书》中提到了这封书信，而《克莱门特一书》是公元96年之前在罗马写的。为了确定一个更为准确的日期，有以下几个观点应该考虑：

- 有些人指出，在2章3节中提到“这救恩起先是主亲自讲的，后来是听见的人给我们证实了”。他们认为，这表明作者是一个第二代或者第三代的基督徒，这样的话，这封书信的合理写作日期应该是在公元80—90年之间，但我们能够看出，从这节经文中并不是一定能够得出这样的推论。
- 有些人还指出，这封书信似乎强调的是耶稣的人性。我们很自然地认为，这个问题有可能是当时辩论的话题之一，这一点反过来将我们带到了在1世纪末期出现的、有关耶稣的人性和神性的辩论（“幻影说”）上。但是当我们仔细研究此类提法时，就发现其中很多是以福音书中包含的耶稣生平概述为基础的。将它们用在希伯来书中是为了引起人们对耶稣行为和工作的具体回忆，以便作为榜样和鼓励（2:14;4:15;5:7—9;13:12）。如果我们将其与约翰一书中反对异端（参见后面的第二十四章）的方式进行对比的话，它们之间无疑存在着明显的差异。
- 实际上在希伯来书中，几乎没有表现出教会出现制度化倾向的迹象。我们仍能发现那种在使徒时代非常典型的此世经历（1:2;6:5）与未来盼望（9:28;10:34—38）之间的张力——而且除了模糊地提到“引导你们的诸位”（13:24）之外，并没有出现更多教权制度的痕迹。
- 希伯来书的作者似乎认为，那种在旧约中描述的敬拜当时仍然存在，“每年常献一样的祭物……但这些祭物是叫人每年想起罪来”（10:1—3）。这些话语以及其他陈述，表明当时耶路撒冷圣殿仍然存在，如果事情果真如此，这封书信的日期就可以追溯到公元

70年之前。有人也可以反对说，希伯来书中提到的并不是圣殿，而是在旷野中用来敬拜的会幕。至少在这两种敬拜情况下，旧约的规定是一样的，如果我们可以相信大部分旧约学术界的发现的话，它们的确有可能来自同一起源。在旧约目前的版本中，并没有此类的圣殿规定。所罗门王建立的圣殿被认为不过是按照妥拉中记载的会幕的样式建造的而已。如果在希伯来书写作的时候，圣殿已经停止使用了，那么我们无法想像该书的作者会不提到这个事实，因为公元70年的旧约宗教仪式的实际灭亡，应该作为对其书信的整个观点的最后证实才对。

- 如果希伯来书是写给罗马的读者的，那么有关他们还没有为福音献出生命的说法似乎表明，当时的时间是在公元64年尼禄迫害基督徒达到顶峰之前。他们早些时候已经遭受的逼迫，可能与公元48年时导致克劳狄将犹太人从罗马流放出去的骚乱有关。

我们可以暂时得出结论说，希伯来书是一位不知名的作家在尼禄逼迫基督徒之前写的。它的首批读者是居住在罗马的讲希腊语的犹太基督徒，他们试图通过遵守传统犹太教的宗教仪式，来逃避成为基督徒的政治后果。他们想要得到罗马帝国给犹太人的那种保护，但是他们也想要享受作为基督徒的那种福分。希伯来书的作者对这种态度表示悲痛：在他看来，他们不仅背叛了他们的基督徒朋友，而且他们与犹太仪式的这种密切关系实际上是否认了他们对于基督的信仰。如果他们真的想要服侍基督，他们一定要愿意站出来跟随他，无论代价是什么。

希伯来书与旧约

希伯来书最为与众不同的特点是它使用旧约来支持其论点。就旧约中的人物诸如亚伦和麦基洗德，以及赎罪日之类的宗教仪式而言，作者认为，这些事情都是耶稣的工作的预表。就像亚伦担任大祭司一样，耶稣也是大祭司——尽管耶稣的权柄比他大得多。耶稣的地位更可以直接与麦基洗德相比，他所献的祭比传统赎罪日仪式具

有更久远的效果。

我们今天来思考旧约，通常不会使用这种方法。我们可能会提出有关其道德标准以及对上帝的刻画方面的问题，但是我们不会在字里行间寻找对耶稣(他是在旧约最晚的事件发生后两个世纪之后才出生的)位格的详细描写。令希伯来书的作者苦思冥想到困惑的潜在问题仍然是一个与此有关的问题，也就是说，从哪种意义上说，旧约是一本“基督教的”书？显然，旧约并不是基督徒写作的，但是希伯来书的作者与早期教会(以及后来的基督徒们)持有同样的观点，即，古代经书上所提到的上帝与耶稣所启示的上帝是同一位。由于上帝是不改变的，因此在旧约和新约之间寻找某种统一也是合乎逻辑的。

希伯来书的作者通过这样的假设发现了这种统一，即，由于同一位上帝在基督教的新旧约圣经中都有涉及，上帝在圣经故事的开始阶段所进行的工作可以被认为是后来上帝所要做的事情的模型。根据这一点，我们可以理解希伯来作者使用旧约的方法。他并没有说，旧约时代的人们将他们的历史以及祭司的宗教仪式理解为对未知的将来精神上的展望。对于他们而言，这些事情是日常生活和信仰中实实在在的事情。但是，希伯来书论证说，当基督徒带着后见之明来回顾这些事情的时候，他们能够明白耶稣的降生、受死和复活可以非常恰当地被描述为是对以前事物的“成就”。例如，彼得将耶稣描写为“上帝的仆人”(使徒行传 3:13,26;4:25—30)，毫无疑问那是参考了旧约以赛亚书中称为“仆人的诗歌”(以赛亚书 42:1—4;49:1—6;50:4—9;52:13—53:12)的内容。对于以赛亚以及与他同时代的人而言，这个仆人是一个真正的人或者一群人——整个以色列民族，或有可能是先知本人。但是当彼得回顾的时候，他发现这些经文提供了他可以借之最准确地概括耶稣传道生涯的比喻描写。希伯来书也是以同样的方式讨论其他旧约人物(摩西，约书亚，亚伦，麦基洗德)、事件(赎罪日)以及人造物体(在旷野中敬拜用的会幕)的。

这种解释希伯来圣经的方式在犹太教中并不是不为人知的。亚历山大的斐洛将其升华为一种艺术，他认为旧约中那些明显具有“历史性的”事件可以被理解为希腊哲学观点的象征，至少他从自己的犹

太背景出发，是这样理解这些事件的。后来的很多教父不仅这样来阅读旧约，也以同样的方式阅读新约，他们并不看那些故事的事实，而是将它们视为神学真理的复杂寓言。4世纪的作家，普瓦蒂埃的希拉利(Hilary of Poitiers)描述了这背后的推理："所有在圣书中包含的工作都是通过语言来宣告、通过事实来解释、并通过我们的主耶稣基督到来的例子来进行证实的……从世界的起头，基督，借着祖先们的真实而绝对的预示，诞生了教会，将它洗净，使它成为圣洁，拣选它、将它分离出来并救赎了它：通过亚当的睡了、通过挪亚时期的洪水、通过麦基洗德的祝福、通过亚伯拉罕的称义、通过以撒的诞生、通过雅各的为奴……这个计划的意图，就是通过每一个人物形象，在各个时期，在各个事件上，显出耶稣的到来、他的教导、他的复活以及我们教会的形象，如同在镜子中观看一样。"

对于持这种观点的人来说，这些人或者这些事件是否真实存在并没有什么关系。重要的是这些人和这些事件所象征的潜在真理。但是希伯来书还是注意到了某些历史事实，并没有将旧约只作为一个没有意义的故事，不像后来的人可能会这样来曲解它。相反，它将其中记载的所有事情，作为上帝在真实的历史中所进行的工作，当希伯来书对旧约和新约进行比较的时候，它有关上帝的观点是该书的中心，强调是上帝让历史的进程保持了延续性和一致性，因为上帝借着主耶稣所揭示的，是旧约启示的下一个阶段，也是最终的一个阶段。


普瓦蒂埃的希拉利(公元315—368年)。

这种解释方法通常被称为"象征论"(typology)，但是这个术语必须要使用得非常准确才是有用的，它表示的应该是这样一种解释过去事件的方法：将以往的事件放在其各自背景之下进行统一处理，而同时也要看到，在这些事件中间有一种贯穿历史的模式，以揭示某种更大的潜在原因和意图。如果像这样使用，"象征论"就可以被置于斐洛以及教父们的作品中的"寓言"，以及类似约翰·班扬的《天路历程》之类的作品之上，因为在这些作品中，作者自己的信息才是最为重要的信息，历史最多是作为表达他们自己观点的附属教具

而已。希伯来书的信息将我们的注意力带到了新旧约之间的呼应上，它表明了上帝在一个时期内的工作，是如何借着上帝在耶稣身上的工作成就的。

这种解释基督教信息的方法的概括性模式在新约中找不到。它的主要对象显然是与犹太教有联系的基督徒。它远不同于现代基督徒质疑旧约的问题，但它的本质信息也并不是不相关的，因为它提醒人们，上帝对待所有时代和所有地点的人，都是信实和始终如一的(13:8)。

彼得前书是谁写的?

彼得前书很早就已经在教会中非常出名并且被广为传阅。《克莱门特一书》提到过它(公元 96 年)，波利卡普(公元 70—155 年)也提到过它。爱任纽在 2 世纪末期说这封书信是使徒彼得本人所写的。接受关于其作者身份的这种观点，有充分的理由：

- 该书中的大部分教导正是我们可以从耶稣的门徒那里听到的那种教导。很多方面的内容都直接反映了耶稣本人的教导，有时候则是紧紧遵循着耶稣的教导。

  作者对于耶稣的了解，与读者对耶稣的了解形成了对比，读者对耶稣的了解只是第二手的，而作者对耶稣的了解是第一手的，他似乎亲眼见证了耶稣受审判(2:21—24)以及被钉十字架(5:1)。有些学者还认为，部分段落提到了福音书中的故事，彼得当时就在这些故事中。但也有一些人认为，如果这封书信是彼得的作品的话，那么我们应该能够看到更多有关耶稣的事情，但是这个观点的假设是错误的，因为持这种观点的人认为，写作的人应该在他们的作品中写下他们所知道的一切。我们应该记住，彼得对于耶稣生平和教导的回忆可能已经很综合性地记载在马可福音中了。
- 彼得前书与彼得在使徒行传中的宣讲，也有很多关联。在彼得对犹太统治者所说的话(5:30)以及他对哥尼流的传道中，耶稣的十字架被称为“木头”，这个不同寻常的术语同样出现在彼得前书 2

章24节中。在彼得前书2章22—24节，对耶稣的描述使用了以赛亚书中的“仆人的诗歌”中的语言。根据使徒行传的记载，彼得在他最早期的传道（使徒行传3:13,26;4:25—30）中经常使用“上帝的仆人”来称呼耶稣。当彼得在宗教掌权者面前辩护的时候，他将耶稣与诗篇118篇22节中提到的石头联系在一起，而彼得前书2章4节也是这样描写耶稣的。使徒行传3章18—24节中对于旧约应许的成就的强调，与彼得前书的1章10—12节也是非常相似的。

- 彼得前书中并没有显出后来制度化教会的那些问题和利益。书中仍然具有当前上帝在基督徒生命中做工的经历（1:8—9,23）与上帝在将来借着耶稣本人的再来而成就的工作（1:3—5,7,13;4:13;5:4）之间的那种张力。书中没有任何证据证明，当时的教会组织中已经具有了完善的教权制度，一贯的观点是，所有的基督徒都是“祭司”，教会的领导不过是称为“长老”和“牧者”而已（5:1—4）。

因此我们有充分的理由接受古人所认为的彼得是该书作者的观点。但是，另外有些事实可能会令人产生与此不同的观点。

- 就像希伯来书一样，彼得前书也展现出非常优美的希腊文写作风格，因此有人质疑一个加利利渔夫能否写出这样的作品也是很自然的，尤其是他曾被特别地描写为“没有学问的小民”（使徒行传4:13）。我们已经知道，在彼得的出生地加利利，远非不可能学习希腊文，实际上情况完全相反。尽管我们并不能完全从字面上去理解使徒行传中所记载的彼得的教育情况，这样的说法当然并不能表明彼得是没有文化的人。正相反，这些话其实是那些宗教领袖们的评论，他们惊讶于来自加利利偏远山区的人所表现出来的、他们未曾料到的口才，而且这些人（像耶稣一样）并没有接受过宗教演讲或教导的正规形式的培训。为了解释这封书信精湛的文



4世纪刻画耶稣和彼得的雕刻作品。

学造诣，有些人认为彼得与这封书信的实际内容有关，但是与书信的写作形式是没有关系的。根据这个观点，书中优雅的希腊文风格并不是彼得本人的风格，而是彼得的书记员西拉的写作风格。这的确有可能是真实的，即使并非全部希腊文书信都是经过了抄写员之手，至少大部分书信通常是口述给抄写员，然后由抄写员用自己的风格将书信写下来。

耶稣的教导与彼得的教导相似之处

教导应具有警醒的态度	路加福音 12:35 彼得前书 1:13
基督徒具有称呼上帝为“父”的权力	路加福音 11:2 彼得前书 1:17
基督徒的行为应该让不信的人赞美上帝	马太福音 5:16 彼得前书 2:12
基督徒不应以恶报恶	路加福音 6:28 彼得前书 3:9
基督徒因为遵行上帝的旨意而遭受逼迫的时候应该觉得喜乐	马太福音 5:10 彼得前书 3:14
在审判的那天我们都要在上帝面前交账	马太福音 12:36 彼得前书 4:5
如果基督徒由于信耶稣而受到侮辱，他们应该感到喜乐	马太福音 5:11 彼得前书 4:14
基督徒应该以谦卑为特点，上帝将使他们升高	路加福音 14:11 彼得前书 5:6
由于上帝关心基督徒，因此他们不应该忧虑	马太福音 6:25—27 彼得前书 5:7

■ 根据加拉太书 2 章 8 节的记载，彼得是“为受割礼之人为使徒的”，那么为什么他会写这样一封书信，给住在小亚细亚的外邦基督徒呢？这个问题经常被提出来，但是它与作者身份并没什么相

关。首先，在加拉太书中，保罗的话语并不能算是固定的、不变的规定。他自己也从未将它视作一成不变的断言，因为即使他将自己说成是“为未受割礼之人做使徒的”，但他也曾向很多的犹太人传福音。此外，我们知道彼得从相对较早的时候，就已经开始在外邦人地区到处旅行了。保罗提到过彼得的大量旅行(哥林多前书 9:5)，我们没有理由认为他没有到过这封书信所发往的那些地方。根据使徒行传 16 章 6—10 节，保罗被“禁止”前往这个地区，有些评论家认为，那是因为彼得已经在那里做工了。另一方面，彼得前书 1 章 12 节似乎在这封书信的作者和向他的读者们“传福音的人”之间画出了清晰的分界线，暗示它并不是第一个将基督的福音带到这个地区的人。

- 还有人认为，彼得前书与保罗的书信太相像了，它不可能是彼得写的。但是这几乎算不上是一个反对彼得作者身份的证据。这种观点的假设是，保罗在早期教会中太独特了，经常与别人的观点截然相反。我们已经讨论过了，这是一种不切实际的看待保罗的方法；而且我们有充足的理由认为，他和彼得在大部分问题上持有一样的态度，那么为什么彼得前书要与保罗的书信全然不同呢？但不管怎么说，这两个人并不是一模一样的，很显然，尽管彼得有关教会以及旧约圣经中的约的教导与保罗非常相似，但是在解释这个问题的时候，彼得前书使用的是与保罗完全不同的语言和比喻。他们之间最为接近的地方是在伦理教导方面，但是这些教导所采用的相似形式不仅能在保罗的作品中看到，而且在新约的其他地方也能看到，这表明，一个更为合理的解释是，保罗和彼得所传递的道德劝诫，是早期教会的各个群体都普遍接受的。

日期与起源

如果彼得的确写了这封书信，显然我们得将它的写作日期放在他死亡之前，彼得是在公元 64 年开始的尼禄对基督徒进行的逼迫中被处死的。但要想将书信的日期确定得比这一时间还要准确的话，就要看我们对于书信通篇所提到的各种逼迫是如何理解的。关于这一点，人们提出了几个观点：

- 在所有1世纪末期所发生的、对基督徒有组织的迫害中，顺服皇帝——甚至敬拜皇帝——是对基督徒的信仰的关键检验。但是这显然不是彼得前书所提到的那些逼迫的情形。基督徒被劝告要“尊敬君王”，并接受他的权柄——尽管它是在上帝的权柄之后，排在第二位的(2:13—17)。
- 彼得前书的读者们似乎由于受到的逼迫而感到困惑(4:12)；我们一定会觉得在尼禄的迫害之后，他们会接受逼迫，将逼迫视为很平常的事。
- 在5章8节中对于逼迫的描述(“你们的仇敌魔鬼，如同吼叫的狮子，遍地游行，寻找可吞吃的人”)以及1章7节(被火试验)都很有可能是指尼禄逼迫基督徒的事件。根据罗马历史学家塔西佗的记载，受到憎恨的基督徒“被包上野兽”的皮，被狗咬死；或者他们被绑在十字架上，当天黑的时候，被点上火，用作晚上照明的灯(《编年史》15.44)。



罗马圆形大剧场，由韦斯巴芗于公元69到79年间建造，作为娱乐的地方。很多基督徒在此与角斗士和野兽搏斗而为主殉道。

将所有这些迹象集中起来，似乎可以合理地得出结论说，彼得前书有可能是在尼禄逼迫基督徒的早期写的。我们并没有确凿的证据证明逼迫最终扩散到了亚细亚地区。但即使没有，罗马的官方逼迫也会导致别处的人对于他们本城中的基督徒非常蔑视。我们的确知

道，当时彼得是在罗马。这封书信所使用的“巴比伦”这个词，是早期基督徒喜欢用以称呼罗马的一个代号。当彼得看到那里所发生的事情的时候，他感到这种邪恶力量扩展到罗马帝国的其他地方只是一个时间问题。他希望基督徒明白，当他们受到试炼的时间来到时，他们并不是独自处于患难当中的，其他人也一样在受苦。但最重要的是，上帝并不会不看顾他们，因为他们是上帝的约民。

彼得前书中有关洗礼的主题

从表面上看，彼得前书似乎是一封很普通的书信，是用来鼓励受到逼迫的基督徒的。但是有人提出说，书信中有更丰富的内容，彼得前书的中心部分(1:3—4:11)根本不是一封书信，而是含有发源于早期教会的礼拜仪式，尤其是涉及洗礼仪式的资料。书中有几个特点可以支持这种对彼得前书的理解。

- 这个段落似乎是书信中一个独立的部分。4 章 11 节中的话的确可以得出这样的合理结论，因为其中包含着一句祝福的话，它比 5 章结尾所出现的祝福更为完整。彼得在 5 章 12 节中也说，他是“略略地写了这信”，而由于整部彼得前书几乎难以称得上是“简短的”，因此有可能由他写作的部分实际上只是从 4 章 12 节到 5 章 14 节，而其余部分是对教会敬拜的记载。
- 洗礼只是在一个不起眼的段落中提到的(3:18—22)。这有可能是其重要性受到怀疑的一个主要原因。但是在这个段落中，旧约中上帝将挪亚从洪水中拯救出来被称为是“这水所表明的洗礼，现在借着耶稣基督复活也拯救你们”。这个对“现在”的强调，在有些人看来，说明彼得提到的那些人是刚刚接受了洗礼的人。另外有些人说，他们能够在 1 章结尾的那些语言中辨别出微小的变化，他们辩论说，洗礼的事情实际上是发生在 1 章 21 节和 1 章 22 节之间的。根据这个理解，彼得前书的这个部分被认为是对洗礼仪式的一个冗长而枯燥的陈述，由赞美诗、回应、祷告、训诫以及祝福组成。支持这个观点的其他证据，存在于“就要爱慕那纯净

的灵奶,像才生的婴孩爱慕奶一样”(2:2)这样的劝告中。来自希坡律陀所写的《使徒的传统》这本书中的证据,描述了在2世纪末期,刚刚接受洗礼的基督徒们通常要被给予一杯牛奶和蜂蜜,以此提醒他们上帝向以色列民所应许的土地(“流奶与蜜之地”,出埃及记3:8)。但是彼得前书既没有提到蜜,也没有提到土地,而且奶被描写为“纯净的灵奶”,这也表明这句话从比喻的角度去理解比较容易,而不是从字面意思去理解。另外一个与《使徒的传统》有关的地方是在彼得前书3章3节。此处彼得提醒信基督的妇女说,一个人的品性与“外面的辫头发,戴金饰,穿美衣”并没有什么关系。在后来的传统中,妇女在受洗的时候就不再佩戴金饰、穿美衣和辫头发了。但其实彼得前书的重点并不是特别在这个方面,而是强调在基督徒身上应该看到的、积极的道德方面的美。

- 彼得在好几个地方使用了旧约逾越节故事中的语言和比喻。例如他说,基督是“无瑕疵、无玷污的羔羊”(1:19),就如同逾越节的羔羊一样(出埃及记12:5)。基督徒被劝告要“约束你们的心”(1:13),就像在逾越节的晚上,以色列人被要求腰间束带一样(出埃及记12:11)。该书的2章1—10节也与旧约出埃及记、利未记和民数记有很多相关的地方。这种与逾越节之间的联系还通过德尔图良的作品中提到的事实表现了出来,他的写作日期是在3世纪的初期,书中写道,基督徒受洗的理想时间是在复活节(逾越节)的时候。

这种看待彼得前书内容的方法,将我们的注意力带到了这封书信主题的一些重要方面,但是如果我们以此来将该书信解释为洗礼仪式的记述,它们就没有说服力了。这种说法缺乏充足理由:

- 我们无法辨认1世纪的洗礼仪式是什么样子的,因为我们并不知道在早期教会中洗礼是怎么进行的。新约中提到洗礼的时候,它似乎是在一个人承认接受基督信仰的同时进行的。没有迹象表明,洗礼像后来那样是正式的、有组织的敬拜活动中的一个重要部分。基督徒无疑很快就制订出了他们喜欢的敬拜方式,但是这

些敬拜方式在希坡律陀和德尔图良时代不可能仍然像新约时代的那种老一套做法。

- 这种观点与彼得前书清晰表现出来的证据也很难吻合。书中根本没有任何迹象证明1章3节—4章11节这部分与其余的内容是源自不同的背景。这段经文与其他部分的写作风格是相同的，而且段落转换时承接的也是同样的论点。
- 这个洗礼观点无法解释罗马教会的洗礼仪式是如何与给亚细亚基督徒的书信混在一起的。从字面上看，彼得前书是写给受到逼迫的基督徒的信件，我们必须根据这一点来理解它的意思。

如果有其他的理由能够将彼得前书与基督教的洗礼联系起来的话，那么声称支持这种观点的证据无疑有些分量，但是如果仅仅是这些理由本身，那是远远不足以在二者之间建立起联系来的。此外，在希坡律陀的记载与彼得前书的内容之间有一些重要的差异，后来的洗礼仪式包含了驱除邪灵、膏抹以及按手等内容，而这些在彼得前书中甚至连暗示都没有。

与新近受洗的基督徒有关的主题的出现，有可能是由于这样一个原因，即，彼得像保罗一样，想提醒他的读者们作为基督徒所涉及的事情。为此，他很自然地要他们回想他们在最初归信的时候所做出的承诺。他很有可能会重复那些他习惯对初信的人所说的那类事情，但是这并不能让我们得出结论说，他是在该书信中为实际发生的教会仪式作见证。那些知道怎样表达观点才最为有效的人，总是倾向于在不同的背景下重复同样的观点，因此更好的假设是这封书信的作者经常使用此处的这些主题来鼓励基督徒的信心。有可能这些主题在交流的过程中被加以精心构思了，而且在这里也并不是第一次用这种方式进行表达，但对于认为整封书信是某种教会敬拜仪式的手册这样一个结论而言，这仍是一大飞跃。

彼得与罗马教会

使徒行传前面几章的故事过后，彼得的其他生活经历我们就不

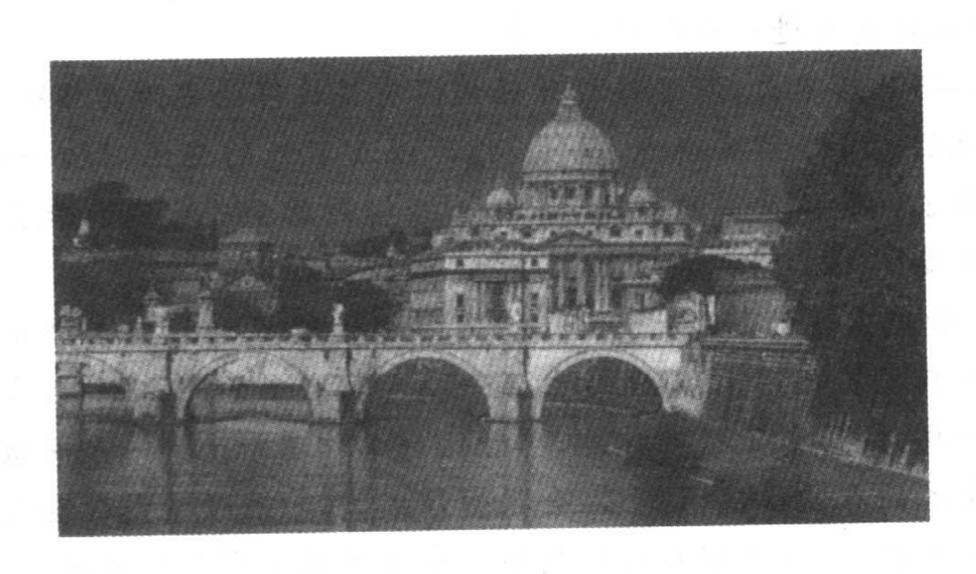
了解了。除了保罗提到过彼得的传教工作(哥林多前书 9:5)以及约翰福音 21 章 18—19 节模糊地提到他的死之外,新约没有再告诉我们更多有关他的事情。彼得前书自然是证明彼得曾经到过罗马的证据,但此外没有进一步的详细资料。

然而此后不久,基督徒就开始询问有关彼得的更为具体的问题。就像他们想要了解安得烈、马太、腓力以及耶稣的其他门徒一样,他们也想了解这位彼得的情况,耶稣曾经将他称为“磐石”,教会的基础正是要建立在这块磐石上(马太福音 16:17—19)。

2 世纪出现的《彼得行传》,就是要讲述彼得是如何在很早的时候就来到了罗马,并在那里建立了一个人数众多的、兴旺的教会。像耶稣一样,彼得行了很多神迹,尽管他的工作不断受到一个叫做西门的行法术的人的阻挠,这个人会很多法术,其中一项就是他会飞。根据这个文献,彼得在罗马的传教事工由于尼禄迫害基督徒而中断了。他的基督徒朋友们劝他离开罗马城,免得殉道,以使自己以后在传教方面建立更伟大的功绩。但是当他化装离开这个城市的时候,彼得看到耶稣本人进入了罗马城,他问耶稣要去哪里。“主对他说,‘我来到罗马是为了被钉十字架’……于是彼得联想到了自己……他返回罗马城,充满喜乐,赞美主。”返回的结果是他被钉死在十字架,他坚持自己应该被倒钉十字架。

就像有关其他门徒的故事一样,所有这些故事大部分是虚构的。但是也与那些故事一样,这个故事有可能反映了一些事实,因为我们没有理由怀疑,彼得曾经到过罗马,并在那里的教会工作中起了很重要的作用。我们也没有理由怀疑,他是在尼禄发起的逼迫中被处死的。《克莱门特一书》第 5 章将彼得和保罗的死与这个时期联系在了一起,在 2 世纪末期以前,这些使徒们的坟墓成了朝圣之地(优西比乌,《教会史》II. 25. 5—7)。后来,当君士坦丁皇帝成为基督徒之后,他在墓地建造了一座更为精美的殿(可能是在公元 333 年左右),如今圣彼得长方形教堂就矗立在同一个地点上。考古学的发现已经证实了这一记载,因为君士坦丁的纪念碑被发掘出来了,而且还发现了 2 世纪大建筑物的遗迹。还有一些尸骨的残骸以及早期的坟墓,有的可以追溯到 1 世纪,也被挖掘出土。考古学家之间仍然对于这些

出土物品的重要性持有不同意见。有些考古学家认为，彼得本人的坟墓实际上是空的，而另外一些人认为这些坟墓甚至不是基督徒的坟墓。



罗马的圣彼得大教堂，教堂的地下是彼得的坟墓，可能也有保罗的坟墓。

无论这些仍在进行的研究还会出现什么结果，我们可以确定的是，彼得确实是在尼禄迫害基督徒的时期在罗马为主殉道的，他的坟墓位于现在的圣彼得长方形教堂的某个位置。但是我们并没有证据证明他是罗马教会的建立者，尽管他（与保罗一起）从很早起就与这个教会有联系，他成为该教会的守护圣徒是不足为奇的。

启示录的作者和日期

启示录是新约中惟一被早期著作家认为写作日期明确的书卷。爱任纽说，约翰看到异象的时候是在“不久之前，但是几乎是在我们这一代，是在图密善统治的末期”（《反对异端》V. 30. 3），优西比乌也同意并引用过这种观点（《教会史》III. 18—20；V. 8. 6）。

这一观点与我们可以从书信本身涉及的问题辨别出来的结论非常相近。尽管多大程度上图密善（公元 81—96 年）要求人们像敬拜上帝一样敬拜他这个问题仍存在一些疑问，但是这种对皇帝的敬拜无疑在当时，尤其在罗马的亚细亚地区，是很久以来就有的习惯，启

示录正是给这一地区写的。从奥古斯都时期开始，敬拜皇帝成了测试人们政治立场的方便手段。基督徒不想作不忠心的公民，但是他们也不准备敬拜皇帝，因此，很多人受到了逼迫，并被视为国家的敌人而被处死。

但是有一种少数派观点认为，启示录的写作日期还要早一些，是在尼禄迫害基督徒刚刚结束时写的。提出这个观点的理由是，书中并没有明确提及耶路撒冷在公元70年的毁灭，如果从字面上理解启示录11章1—2节的话，它可能暗示当时对于圣殿的最后攻击正在进行当中。还有一个事实就是，启示录13章3节提到了“兽”的头之一，或者说敌基督者，受了致命的伤，但还要复活来统治帝国——当时普遍的观点认为，尼禄有可能就是用这种方式再次回来。此外，取决于我们如何理解17章9—11节中提到的七个王的名单，将第七个王，也是最后一个王的时间放在尼禄统治时期，或放在他的继任加尔巴(Galba)(公元68—69年)统治时期是有可能的。然而这种推测是假设约翰当时在心中想到的是真实的历史人物，而考虑到他对数字七的偏爱，这七个王同样有可能并不是真实的人物，而是指称所有反对上帝的邪恶力量。总而言之，我们并没有明显的理由来推翻启示录的写作日期是在公元95年左右这一传统观点。

启示录的作者是一位叫做约翰的人，他被殉道者查士丁(Justin Martyr)认为是“基督的使徒之一”(《与犹太人特吕弗对话》91)，认为作者是这个特殊的约翰的观点看上去不太可能成立，因为启示录的作者提到了“羔羊十二使徒”，却没有说他可能是其中之一(21:14)，尽管他对自己的介绍是“我约翰就是你们的弟兄，和你们在耶稣的患难、国度、忍耐里一同有份”(1:9)，这一点很难说明他在教会中是一个具有很大权柄的人。但是很明显，他擅长传统启示性作品的比喻写法，因此我们可以推测他是一个犹太人。

与此同时，在启示录和约翰福音中有一些不同寻常的联系，这些我们在前面的文章中已经讨论过了，认为它们与叫这个名字的耶稣的门徒有些模糊的联系。约翰福音和启示录都称呼耶稣为“上帝的道”(约翰福音1:1—14;约翰一书1:1—4;启示录19:11—16)。它们也都称呼耶稣为“上帝的羔羊”，尽管它们使用了不同的希腊词语

(约翰福音 1:29;启示录 5:6—14)。而且,约翰福音与约翰的书信似乎都与以弗所这个城市有些联系,而以弗所教会也是启示录中提到的教会之一。

看上去更为合理的一个解释是,在以弗所,有一个“由使徒约翰建立并受其启发的基督教思想家的学派”。有可能这个团体的不同成员,包括约翰本人,最终写成了他名下的各本书。

第二十四章　教会内部的敌人

造成早期教会生活模式发生改变的最有影响力的因素，就是产生了有关基督教信仰本质的争论，特别是出现了各种后来被大部分基督徒认为是“异端”的团体。当然，从一个意义上说，那些被称为是“异端”的人，就是那些最终在辩论中失败了的人，而主流则是在辩论中获胜的人。但是，如果我们将这些争论看作是为了控制成长中的教会的权力斗争则是错误的。争论中涉及大量的道德和神学问题，其根源可以追溯到我们在讨论保罗书信时遇到的那些思想流派。早在写作加拉太书的时候，保罗提到了有些传“别的福音”的人（加拉太书 1:6），而在哥林多教会，他受到了那些明显对基督教信息有着根本性不同理解的人的反对（哥林多后书 11:1—4）。从专门意义上讲，这些人可能并不是后来所谓的“异端”，而且保罗的确没有像 2 世纪的教会领袖们那样，建议将这些人赶出教会。他们中的大部分人并不是代表教会中某种有组织的团体，而似乎只是保罗的个人反对者，是在不同的时候自发地冒出来反对保罗的。



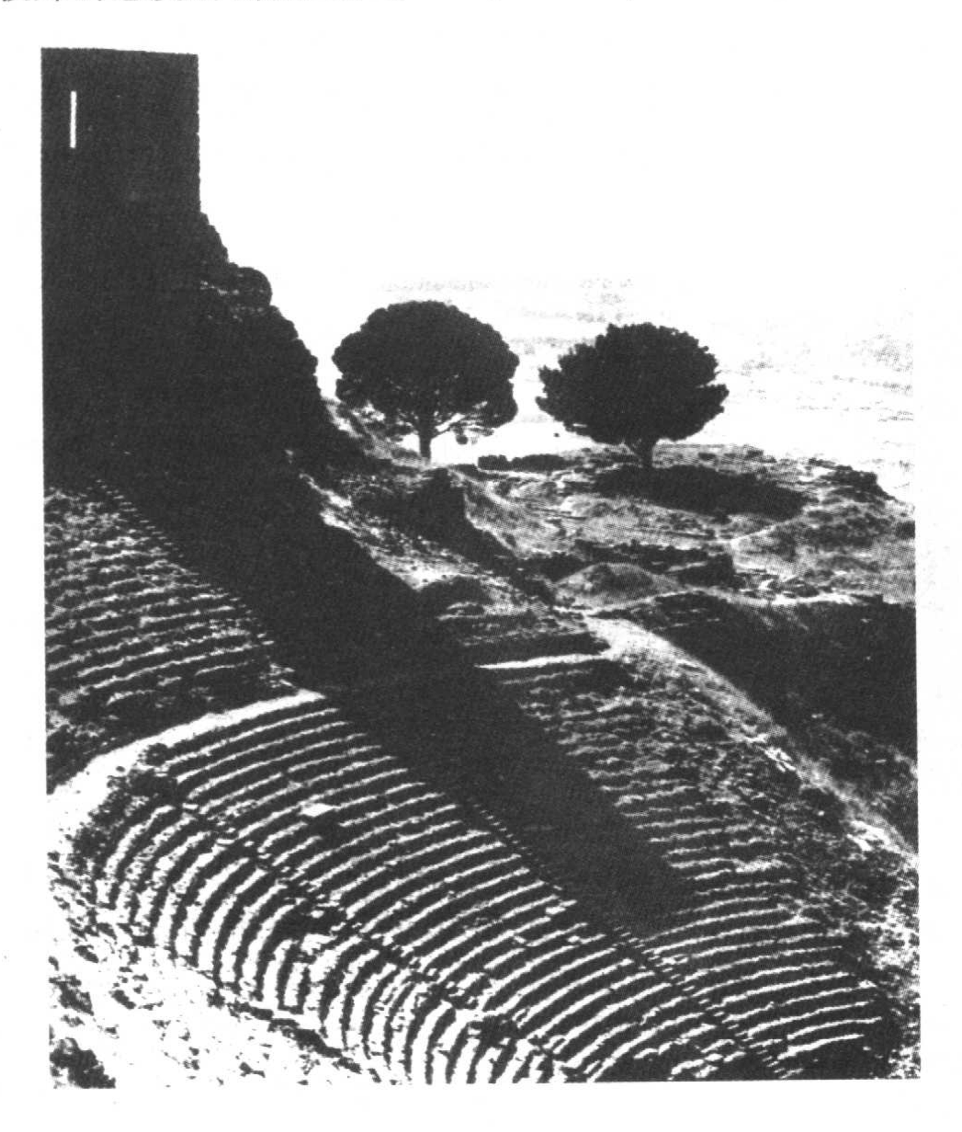
启示录中的七封信中，有一封是写给以弗所教会的基督徒的。这是罗马亚细亚省中的一个主要城市。在保罗时代，以弗所是敬拜亚底米女神的中心，后来由于对皇帝的敬拜而闻名。上图是公元2世纪时的哈德良（Hadrian）神庙。

显然，保罗在处理这些问题上并不是非常成功，后来有一些新约书信显明，保罗所反对的那些持有相同观点的人开始组织起来，在教会中发起了各种不同的运动。到 2 世纪的中期，孟他努派、诺斯替派以及其他派别形成了明显的团体。但在 1 世纪，导致这些分离教派

最终形成的张力才刚刚在教会生活中浮现出来，而且当时对那些可追溯到1世纪末期的思想倾向也定义得非常模糊。

启示录

我们已经研究了启示录中的大部分内容。在这部书的前三章，它反映了作为该书信收信人的小亚细亚七个教会的情况。复活的耶稣给其中三个教会（以弗所，别迦摩，推雅推喇）的劝告，是有关他们对于各种假教师的态度的（启示录 2：1—7；12—17；18—29）。



古代帕加马的废墟高高耸立在现代土耳其城镇伯格玛（Bergama）的上面。根据启示录的记载，帕加马就是“撒旦安置宝座的地方”，这有可能是指以前位于两棵树之间俯视这个镇子的宙斯祭坛。帕加马也是皇帝崇拜祭仪的中心。

以弗所的教会受到了表扬，因为他们“曾试验那自称为使徒却不是使徒的，看出他们是假的来”(2:2)。此外，教会的成员们也“恨恶尼哥拉一党人的行为”(2:6)。在别迦摩，部分教会成员实际上是听从这些“尼哥拉一党人”的教导的，而其他人被描写为“服从巴兰的教训”(2:14)。在推雅推喇的教会也有一些人受到这些假教师的影响，假教导是来自“自称是先知的妇人耶洗别”(2:20)的。

由于这些说法在某种程度上有些模糊，因此，对于这些不同团体的确切身份存在着争论，尽管他们不太可能是彼此联系的，而是在不同城市内的独立团体。尼哥拉一党人在以弗所教会和别迦摩教会中都提到了，而在对推雅推喇的信中，服从巴兰教训的人似乎也是同一群人。尽管这些名字都不是用来称呼推雅推喇教会中异端者的名字，但是尼哥拉一党人和巴兰一党人在推雅推喇教会中的行为与该教会中听从“耶洗别”的人的行为是一样的：他们都吃敬拜偶像的食物，并在不道德的行为方面放纵自己。



后来与诺斯替主义有关的信仰在几部新约作品中都出现过。这是一个刻有诺斯替主义符号的护身符。

保罗在更早的时候已经处理过这些问题，尽管他并没有认为参与这些行为的人从严格意义上说是“异端”。他认为吃祭偶像的食物对基督徒而言是无关紧要的事情(哥林多前书8)，而且，尽管他通常不太能容忍不道德的行为，但他仍然用较为得体和大度的方式对待有这样行为的人，他试图劝说他们，而不是命令他们。事情在这个过渡期间一定是发生了变化。在保罗时代，这些问题主要是实际的问题，是在外邦基督徒试图理解他们的新信仰如何影响其生活方式的过程中自然产生的。但现在这些问题成了神学和教义问题，而且，尽管启示录并没有确切说明导致这种行为的那种信仰，有些观点却认为这些教派就是后来称为诺斯替主义的早期形式：

- 2 世纪一个主要的诺斯替主义团体的成员们实际上将他们自己称之为“尼哥拉党”，他们将自己的起源追溯到一个叫做尼哥拉的

人身上，根据使徒行传 6 章 5 节的记载，这个人是早期耶路撒冷教会中司提反的希腊化同工之一。实际上他们与这个人不太可能有什么真正的联系，但是他们的部分行为与我们在启示录上读到的是一致的。

- 尽管启示录中所反对的那些异端无疑比后来的团体要简单得多，也不是那么有组织性，但是他们有一些诺斯替主义术语和观点的标记。例如，约翰将推雅推喇教会中耶洗别的教导称为“撒旦深奥之理”(启示录 2:24)，这个短语在后期的诺斯替主义团体中能够看到，它被用来描述他们的信仰。一位妇女在这场运动中如此重要这一事实，也显示出与诺斯替主义有某种联系，因为在 2 世纪诺斯替主义的运动中，女人们通常担任重要的、引人注目的角色。实际上，这是新约时代之后，教会正式将女人排除在各种形式的公共服侍之外的一个原因。
- 其他新约书信的证据也证明了同一个观点。约翰的书信，以及犹大书和彼得后书，都起源于启示录中提到的同一个地理区域。在所有这些书信中，都提到了有些巡游的教师，他们的工作方式与启示录中所描写的是一样的。约翰一书详细地解释了他们的神学观点，我们从中可以看出这些人与诺斯替主义是如何越走越近的。

约翰的书信

与约翰福音一样，约翰一书清楚地说明了作者的意图：“我将这些话写给你们信奉上帝儿子之名的人，要叫你们知道自己有永生”(5:13)。约翰福音是为了证明耶稣是弥赛亚、是上帝的儿子，并传福音让人们信他(约翰福音 20:31)而写的。而约翰一书是写给已经归信的基督徒的，他们需要坚固他们所信的真理。

“假先知”

我们不难看出，人们为什么需要这样的坚固，因为在启示录中所提到的那些教会，他们所归属的那些基督教团体当时正在受到“假先

知”的影响(约翰一书 4:1)。这些假先知原来都是教会的成员,后来离开了教会,现在试图从教会的外部破坏教会(2:19)。当然,假教师们并不是这样认为的。他们认为他们得到了特别的启示,是那种不会托付给普通信徒的启示,他们通过神秘的属灵经历“认识”上帝,这种属灵能力据说使得他们得以生活在与其他人不同的空间中(2:4;4:1;4:8)。他们说自己在灵命上已经是“完全的”了(1:6,8,10),对“光”,也就是上帝,已经有了完全的了解——因此,那些平常的、世俗的基督教道德的条例已经不再适用于他们了(3:7—12;4:20)。

所有这些听起来与保罗在哥林多教会中的反对者们声称的非常相似。他们也宣称,由于他们个人的神秘经历,他们已经不再受到肉体存在的限制了(哥林多前书 10:1—13),而是通过这些经历被提升到了一个新的属灵高度,远远超过那些普通世人所享受的水平(哥林多前书 4:7—8)。他们说,这就像是复活已经到来一样:他们可能还住在这个世界上,但是他们实际上已经完全从中得到释放了,因此他们与这个世界的问题无关(哥林多前书 15:12—19)。

在提摩太后书 2 章 17—18 节中也提到了持有同样观点的人。约翰一书实际上并没有说这些“假先知”也相信复活已经通过他们的神秘经历而发生了,但是他们可能也持有这种观点。

幻　影　说

在约翰一书中,还有一个新的内容。书中提到的“假先知”对于耶稣本人的位格和重要性有一种与众不同的理解,这一点从书中提到的约翰的反对者们否认耶稣是弥赛亚和上帝的儿子上清楚地表现出来(2:22—23;4:2,15;5:1—5,10—12)。这并不是因为他们否认耶稣彰显了上帝的大能,而是他们觉得难以理解一个普通人怎么能够彰显永生上帝的本性,因此他们认为耶稣根本就不是一个真正的人(4:1—3)。

在希腊思想中有一种强烈的信念,即认为我们所居住的这个世界是独立于属天世界之外的。旧约的先知们一直相信,上帝的作为在人类经历的事务中是可以看得到的,但是希腊思想家更普遍认为,这个世界上的生命是一个痛苦的生命,世人命运的终点并不是在这个世界上,而是在上帝所居住的属灵世界中。根据这个观点,真正的

救恩只能是从这个世界的“监狱”中逃出，进入超自然世界的生命中。对于如何实现这一点，有很多解释，显然正是对这种解放的渴望，激励了哥林多教会中保罗的那些反对者们，以及约翰一书作者所反对的那些教师。

开始，基督徒对于这种观点非常感兴趣，主要是因为他们受到那些令人感到兴奋的神秘经历的吸引，但是，当这些神秘主义者开始总结他们的经历的神学意义时，他们不可避免地发现自己难于接受教会对耶稣的信仰，也就是拿撒勒人耶稣是从上帝那里来的观点。因为，如果上帝是神秘的、超自然的世界的一部分的话，那么无论如何，上帝是不可能被认为是一个真实的人，因为将一位全能的、超然的上帝禁锢在人类的生命中，似乎在理论上就是矛盾的。

从这种困境走出来的一个办法就是，认为耶稣只是看上去是弥赛亚或者上帝的儿子。这种观点被称为“幻影说”（来自希腊词 *dokeo*，意思是“看上去”），约翰一书中所反对的正是这类的说法。爱任纽的一个故事中记载，使徒约翰有一次来到以弗所的公共浴池，但是当他进去后，看到克林妥（Cerinthus）——一个著名的幻影说主义者的时候，他拒绝与他在同一个池子中洗澡（《反对异端》III. 3. 4）。由于这个原因，有些人提出说约翰一书是对克林妥本人的直接回复。克林妥的确曾经辩论说“神性”，或者说“宇宙性的基督”，在耶稣受洗的时候进入了拿撒勒人耶稣的肉体，而在他被钉死之前又离开了他。约翰一书可以被理解为是对这个说法的直接而具体的回应：“这借着水和血而来的就是耶稣基督。不是单用水，乃是用水又用血。”但是克林妥的其他很多观点在约翰一书中根本没有提到，而且这封书信中所处理的问题从总体上说，比克林妥及其信徒们的神学观点要简单，实际上，除了他们对于基督位格的观点之外，约翰一书中的异端分子与在哥林多教会中的保罗的反对者之间有更多的共性，如果将他们认为是哥林多教会中的异端分子与2世纪完全成形的诺斯替主义体系之间的过渡阶段会更准确一些。

约翰一书

约翰一书的作者显然很讨厌这些人，因为他公开批评了他们的

信仰，并且在信中的各个部分都反对他们的做法。他也很清楚他们在教会成员身上所造成的强大压力，因为他在信中竭力让教会成员确信，真理是在他们手中，并不是在那些“假先知”的手中。

除了这些以外，我们难以确切定义约翰一书所讨论的题目。书中的确没有线性的论据贯穿其中，这使得有些人对该书信的内容进行了重新安排，使得各个部分能够按照他们认为是逻辑的、有条理的顺序组织在一起，还有一些人解释了他们认为不一致的现象，因为有人认为，这封书信有不止一个版本，因此是不同作者写成的作品。但是这些说法都不是特别令人信服。这部书的内容不仅包含着作者对于那些反对他的人的回应，也包含着作者本人对于他所面临之问题的神学思考。他的思想似乎是采用循环的方式表达的，当他说明主题之后，就开始从不同的角度一再论述这些主题，以便澄清它们的重要性和含义。从写作的角度讲，它更是一部文学作品，而不是哲学作品，我们可以将它比作是一个音乐作品，在首先奏出主旋律之后，随着作曲家对其他主题和思想的表现而开始拓展和详细演绎，最终再回到起点上。

不管论点提出的形式怎样，约翰一书的信息是非常清楚的。就像新约其他作者一样，约翰很清楚，无论是多么高调的神秘经历，只有在融入基督信仰而且也表现在合宜的生活方式和行为上的时候才具有意义。如果只是讨论得以释放进入光明世界并没有什么价值，除非上帝的光真正启发并改变了人的行为。作者将有关神秘经历使世人从邪恶势力的控制下得释放的说法斥为脱离现实和不真实的，因为人类的经历通常表明，人是不可能让自己成为完全人，脱离罪的影响的(约翰一书 1)。

真正的基督徒一定要“像耶稣基督”那样生活，但他们也要勇敢地面对他们道德方面的可怜光景，并接受只有耶稣才能给予的赦免(2:1—6)。像耶稣一样生活是件很实际的事情：它是一个爱人如己的问题，而且也意味着如果一个人瞧不起别人的话(就像幻影说主义者一样)，就难以称得上是遵行上帝的旨意(2:7—14)。实际上，他们不过是放纵自己的私欲而已(2:15—17)。

这类人曾经是教会的成员这一事实有助于强调审判的日子已经

不远了(2:18—19)。其他人不可害怕他们,因为无论这些教派的人怎么宣扬他们的观点,那些留在教会中的人才是圣灵的真正接受者,他们是被上帝所接纳的人(2:20—29)。并不是因为他们做了什么,使得他们配得上帝的爱,而是因为他们现在被上帝接纳为儿子,他们就应该继续遵行上帝的旨意(3:1—10)。他们应该像基督爱他们一样,彼此相爱(3:11—18),这样,他们就能够确定,他们是与圣灵和谐地同在的,而且与上帝之间有个人的联合(3:19—24)。

作者一再回到主题上,说明辨别对错并不仅仅是人类判断的问题,而是对从真信徒中分辨出假先知的信心的检验:"凡灵认耶稣基督是成了肉身来的,就是出于上帝的。从此你们可以认出上帝的灵来;凡灵不认耶稣,就不是出于上帝,这是敌基督者的灵。你们从前听见他要来,现在已经在世上了"(4:2—3)。有了上帝的灵很自然就会将人引向爱,就像上帝本是爱一样(4:7—21)。它也将人引向对上帝的命令的顺服上,以及最终胜过反对上帝之道的人(5:1—5)。因为有这个保证,真基督徒就可以确定,他们将会以一种幻影说主义者从来不曾有过的方式认识和理解上帝(5:6—21)。

犹大书和彼得后书

假教师的影响也是新约中最不为人知的两封书信的主题:犹大书和彼得后书。这两部书明显是合在一起的,因为几乎整部犹大书(以一种稍作修改的形式)都包含在彼得后书中。而另一方面,这两部书都没有给我们提供任何有用的信息,可以帮助我们对其最初的读者有所了解。

犹大书和彼得后书反对假教师的方式表明,这两部书是在与启示录的开头章节所提到的非常相似的环境下写作的。尽管书中实际上并没有提到 *gnosis* ("知识")这个词,但是在犹大书 19 节中描写的这些教师是"属乎血气"的("被他们自然的欲望所控制"),我们知道"知识"是后来的诺斯替主义者使用的专门术语。这些人非常强调他们自己的属灵经历(犹大书 8),他们主张说,由于他们的灵命已经被"提升"到一个新层次,因此他们也就从基督徒的道德约束中得以

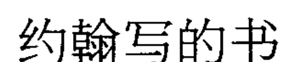
释放(犹大书 12—13,16,18,23)。但是教会的主流人士是无法接受这些说法的。犹大书提醒读者们,即使在旧约时代,人们也要为这种错误受到上帝的惩罚,除非他们愿意悔改,否则他们只能等着承受同样的命运(犹大书 8—16)。

彼得后书还提到这些人否认将来耶稣再来的事实(3:1—18)。他们无疑主张,由于他们已经从灵命上被"提升"到了天上,他们不再需要大部分早期基督徒所持有的那种对复活的盼望。他们提到,尽管教会热切地盼望着耶稣在荣耀中再来,但是什么事情也都没有发生。这个观点首先是由哥林多教会中的那些反对保罗的人提出的,彼得后书 3 章 8 节通过说明上帝的时间概念与人类的时间概念并不一样给这个问题提供了一个新的答案:"主看一日如千年,千年如一日。"末日尚未到来这个事实,并不能说明上帝的应许没有实现。相反,耶稣再来的耽延本身,应该被视为上帝的忍耐的表现,他让人们有更多的时间来悔改归向他。

犹大书并没有确切地描写这些异端的信仰。它只是简单地说明他们"不认独一的主宰、我们主耶稣基督"(犹大书 4)。似乎这些假教师并没有像约翰一书中的那些假教师走得那么远。他们并没有通过否认耶稣是以肉身降生的上帝的儿子,而从神学的角度挑战教会的信仰,而是(像在启示录 2 章 14 节中提到的那些异端分子一样)"往巴兰的错谬里直奔"(犹大书 11,民数记 22:1—35)。正像我们所看到的那样,那更是一个道德上的和实际的问题。

随着时间的流逝,教会不得不做出改变并调整自己来适应新的挑战,迎接新的机遇。但是教会并没有忘记,其思想以及行为一定要牢固地扎根于那些亲身跟随过耶稣的首批信徒的经历和观点上。如果不是这一小群巴勒斯坦农民的献身,世人不可能听到这个改变生命的福音。这对他们并非易事,因为他们的勇气和胆量常常换来的是逼迫,甚至是死亡。但是他们对于耶稣的经历,使得他们丝毫没有想到退缩。他们知道耶稣不是死了,而是活着,并通过圣灵的同在在他们生命中做工。这不仅激励着他们努力,而且在他们面对试炼的时候给他们加添力量。或许我们可以说,新约中对于基督的最为突出的赞美,是在新约作品中最不起眼的这部书的结尾:"那能保守你

们不失脚，叫你们无瑕无疵、欢欢喜喜站在他荣耀之前的我们的救主独一的上帝，愿荣耀、威严、能力、权柄，因我们的主耶稣基督归与他，从万古以前并现今，直到永永远远！”（犹大书 24—25）



约翰写的书

我们不能脱离开约翰的其他书信以及约翰福音来讨论约翰一书。约翰二书和约翰三书与约翰一书密切相关，尽管它们是不同类型的文学作品。与约翰一书不同的是，它们是简短的、个人的信件，一封是写给教会，另一封是写给一个叫做该犹的人。这些书信的作者称自己为“长老”，在约翰二书中他提醒读者们要警惕巡游的教师，“他们不认耶稣基督是成了肉身来的”（约翰二书 7—11）。他很担心，认为基督徒是不应该欢迎这些人来到教会的。由于这个缘故，很多学者认为约翰二书一定是在约翰一书之前写的，因为约翰一书提到，异端者们已经被赶出了教会（约翰一书 2：19）。

约翰三书劝告该犹，要警惕一个叫做丢特腓的人，这个人参与了教会权力斗争，关于这件事，“长老”说他要到教会来，以便纠正丢特腓“用恶言妄论我们”的行为（约翰三书 9—10）。

约翰三书所提到的情况，似乎反映了一个教会管理新模式开始出现的时期。使徒们以及他们的代表死后，早期教会的领袖团队逐渐消失了，新领袖们开始了争取地位的过程，最终导致在每个本地教会只有一名正式被按立的、具有权柄的领袖。有可能“长老”代表的是教会组织的老形式，这一点也可以解释为什么他对只产生一位教会领袖这种做法感到担心。在 2 世纪的时候，任何具有“长老”这个头衔的人，都就会被认为是教会教权制度的一部分，尽管这些书信的作者显然并不处在那样一个背景下。他显然受到了他的读者们的高度尊重，但他似乎并没有绝对的权柄管理他们，因为他只是呼吁他们

做他认为正确的事情。

大部分学者认为，写约翰二书和约翰三书的这位“长老”也写了约翰一书，因为在这三封书信的词汇和风格方面有很多联系。约翰二书和约翰三书中的部分说法似乎是以读者已经了解在第一封书信中处理过的那些问题为前提的。只要我们能辨认这位“长老”的身份，我们就可以知道所有这三封书信的作者了。

但是说起来容易做起来难。人们通常在帕皮亚的说法中寻找答案，优西比乌引用他在《主的神谕之释义》(*Interpretation of the Oracles of the Lord*)一书中写的话，“如果有长老的跟随者来到，我就与之探究长老们的话，安得烈或彼得、或腓力、或多马、或雅各、或约翰、或马太、或任何其他主的门徒所说的话，以及阿里斯通(Aristion)和长老约翰，主的门徒们所说的话。”优西比乌接着说，“这里值得注意的是，他两次提到了约翰的名字，第一次是将约翰与其他使徒放在一起……但是第二次他将约翰放在了使徒之外……这证实了当时在亚细亚有两个叫做约翰的人的说法，而且在以弗所，有两个坟墓都被称为是约翰的”(《教会史》III. 39. 4—6)。

如果优西比乌提到的“长老约翰”，与写约翰二书和约翰三书的“长老”是同一个人，那么属于第二代基督徒的这个约翰有可能也是约翰一书的作者(而且有可能与约翰福音的写作有一些联系)。但是帕皮亚的说法本身十分模糊，无法向我们提供很多的线索，因为他似乎也称使徒们为“长老”，因此优西比乌有可能错误地推断，帕皮亚提到的是两个都叫做约翰的不同的人。此外，这个观点的假设条件是，帕皮亚接触的是可靠的信息。我们一定要谨慎地对待这些说法，尤其是当我们只有关于帕皮亚实际写作内容的第二手材料时。就约翰的作品而言，我们从这些文献本身出发会更有帮助。

有关约翰一书、二书和三书以及约翰福音之间的确切关系存在着一些争论。在约翰福音和约翰一书之间有大量的相似点。这两部书都是以同样的方式使用同样的语言，都有一些与众不同的表达方式，诸如光明与黑暗、生命与死亡、真理与谬误等对比词汇，还有对爱的强调(还不算将耶稣描写为上帝的话语或道)，它们都使用了同样的技巧来传递信息，先是用简洁、易于记忆的方法陈述观点，然后从

几个不同的角度查考其含义。

但是两部书之间也存在着差异性。约翰一书的词汇比约翰福音的词汇更为有限,某些重点也不同。例如,约翰福音将大部分重点放在基督徒的目前经历(所谓的“已实现的末世论”)上,而约翰的书信更强调对未来的盼望。约翰书信对教会及其圣礼也更加强调,尽管这些事情在约翰福音中并非完全没有出现。

有人认为,约翰福音被约翰书信的作者编辑过了,以便在这些问题上与他自己的思想一致。的确有些证据表明,约翰福音包含了不止一个人的作品,但这本福音书的原始样式不太可能被某个发现它从神学角度不可接受的人进行过修改。对于与约翰这个名字有关的各部书的复杂联系,有一个比较吸引人的解释,就是有人提出说:在以弗所,有一个基督教思想“学派”是与耶稣的门徒约翰有关,而且是从约翰的作品中形成的。他是一整群基督徒的神学顾问,并且成为第四部福音书的资料来源(参见约翰福音 21:24),但我们现在所知道的作品,是这个“学派”的产物,而不是一个人写成的。

关于约翰福音,有人认为它开始是以“巴勒斯坦版本”存在的,如果是这样,那么这部福音书有可能是经过在以弗所的这个学派修订并重新发行的那些书中的第一部,其信息有可能后来被它的新读者们误解并误用了。在犹太背景下,光明与黑暗、真理与谬误、生命与死亡之间的对比都是伦理道德上的对比,而同样的术语经常被希腊思想家用来描述上帝所居住的灵性世界和我们所居住的邪恶物质世界之间的宇宙层面上的差别。有些阅读这部福音书的希腊读者很容易被这些术语所误导,而这种误导最终将他们带到了幻影说的立场上。这部福音书强调基督徒生命中复活之现实的方式,也渲染了这种观点。

为了处理这种日益增长的威胁,“长老”(如果不是约翰本人,则有可能是约翰学派的一个主要人物)写了约翰二书,警告人们小心这种假教导。但是事情却变得更加糟糕了,假教师从教会中分裂出去,并建立了自己的教派,约翰一书就是针对这个问题而写的、更具有神学性的回应。它不仅挑战了耶稣幻影说,而且它强调了复活的盼望是实在的、未来的事情,而不仅是基督徒现在的属灵经历。

如果这种推理是正确的话，我们给这些书信所定的写作日期就取决于我们给约翰福音所定的日期了。在约翰一书中所反对的那种教导，的确比保罗在哥林多教会中遇到的教导更为先进。约翰一书中清楚地提到"异端"的问题，但是当时这种异端还没有发展到像我们在2世纪所看到的那么复杂或成熟。由于约翰一书中所反对的异端似乎与在启示录中所提到的异端有几个共同的特点，我们所能得出的最接近的推测，应该是在1世纪末期的某个时间。

作者与日期

犹大书与彼得后书中完全没有任何能将它们与早期教会联系起来的具体事件或人物。惟一理解它们背景的方式是，将它们放在已知的、有关早期教会的总体发展情况中。有些迹象似乎表明，这两部书都是属于新约时代后期的作品，而不是使徒时代的作品：

- 与保罗(以及约翰一书)不同，犹大并没有与他的反对者争论。他只是公开批评了他们，并说明他对他们问题的回答是，回到"从前一次交付圣徒的真道"上来(犹大书3)。我们在前一章已经看到，像这样一个信仰标准样式的发展，是1世纪末期制度化的教会出现的特点之一。
- 犹大书17节也暗示了其写作日期晚于使徒时代，作者在那里提到"你们要记念主耶稣基督之使徒从前所说的话"。当然，这有可能指读者们确实与使徒们本人见面的某个场合，但是在彼得后书3章14—16节提到保罗时不可能是这种情况，那里提到了保罗的书信，是被众人认可的、著名的作品集，而且也被称为"经书"。保罗的书信有可能是在他死了之后才被收集成集的，因此我们可以合理地认为，保罗书信集被称为是权威意义上的"经书"还要花更长一些的时间。

这些事实经常被用来证明，这些书信一定是在2世纪的某个时间写成的，甚至可能晚至公元150年，尽管这么晚的一个日期也带来一些难题：

- 彼得后书(还有其他的新约书卷)似乎有可能被写了称为《彼得的启示》这一作品的不知名的作者使用过。但是该作品的日期通常被认为是在公元100年到135年之间,因此彼得后书不大可能比这个时期晚。
- 还有一个事实就是,在犹大书和彼得后书中描述的假教师,与任何其他已知的2世纪异端十分不同,书中甚至也没有提到耶稣幻影说,更不用说正统诺斯替主义体系那更为复杂的理论了。
- 书中没有很多关于2世纪教会组织的痕迹。尽管书中有对固定的基督教教义体系的意识,但并没有显示在教会中存在有组织的牧养。犹大书和彼得后书都是从道德的基础上而不是基于这些书信的作者所持有的任何权威地位向读者们发出呼吁的。

因此,少数学者试图在一个更为早期的背景中,来解释这些书的起源。它们看上去像是活跃在使徒们生活的那个年代的人所创作的作品。"耶稣基督的仆人,雅各的兄弟犹大"这个描述,让读者想到了那位在福音书中被称为耶稣的兄弟和在马可福音6章3节中被称为雅各的兄弟的犹大,而"西门彼得"很清楚地显明彼得后书的作者是使徒彼得本人(彼得后书1:1)。但是还有一些其他问题也需要考虑:

- 早期教会对于这两部书都有一些怀疑。犹大书只是偶尔被早期的基督徒作者提到,而彼得后书在奥利金(公元185—254年)的作品之前,从未被提到过。到了4世纪,这两部书都被认为是伪造的,或者价值值得怀疑。这一点至少表明,它们并没有普遍被人们认为是第一代基督徒领袖们的作品。
- 此外,在持各种观点的学者中,有一种共同的观点,那就是,彼得前书是耶稣的门徒彼得的作品,而彼得后书并不是他的作品。早期教会中的很多作者被这两封书信之间的差别搞得不知所措,因为从写作风格、神学重点和总体观点上看,它们是非常不同的,以至于我们无法想像这两部作品是出自同一位作者之手。如果我们将彼得前书与彼得本人联系在一起是正确的,那么我们就要另外为彼得后书寻找一个解释。

犹大书第3节经文暗示了一个可能的答案，犹大书的作者在那里提到，他当时正在给他的读者们写一封信，但他突然觉得有必要立刻与他们进行一下交流，于是他写了犹大书。那么，他起初忙着写的是什么呢？根据犹大书与彼得后书之间的紧密联系，有没有可能前一封就是彼得后书呢？——而且，有没有可能在彼得后书3章1节中提到的、以前的那封书信并不是像人们普遍认为的那样是彼得前书，而是犹大书呢？犹大有可能是作为彼得的代表而进行写作的，因为在使徒行传15章14节提到了犹太教会领袖习惯将彼得称为“西门”，这一点也可以解释在彼得后书开头句子中，这个名字的不同寻常的用法。

犹大书和彼得后书起源的准确记载方面存在着的部分困难，就是，我们对于这个称为雅各和耶稣兄弟的犹大的事情一无所知。但是我们可以推想犹大和彼得后书都是起源于彼得的一群门徒，与约翰书信似乎是起源于约翰门徒的一个“学派”的方式很像。这一点既可以解释彼得前书和彼得后书之间的相似性，也可以解释它们之间的差异性。它还可以解释为什么彼得后书的部分章节(像1章16—18节中对耶稣登山变象的描述)让很多读者觉得是彼得本人的真实回忆。有可能我们在这两封简短的书信中所看到的内容，是1世纪末期时彼得的教导在处理小亚细亚某个地方的希腊化犹太基督徒教会中的问题和利益时的新应用。

第二十五章　阅读和理解新约

新约可能是一部令人感到困惑的书，但同时也能够成为启蒙人的源泉。如同我们已经看到的一样，这并不是一部书，而是在早期基督教历史过程中不同时期、不同地点、不同人所撰写的27部作品的合集。此外，这些书卷本身各自还具有与众不同的特点。有些书，如四部福音书以及使徒行传，含有叙事内容，而其他书卷则是书信——无论像保罗所写的那些书信一样是真实的书信，还是像希伯来书一样是没有提及真实人物的书信体文学作品。即使是在单本的书中，也存在着各种不同的文学形式。例如，福音书包含着比喻和故事，还有教导，以及作者个人对于他们所写内容的长久重要意义的思考。更进一步说，应该如何理解新约的问题，不仅与其不同文学类型或文学风格有关，而且与意识形态观点和文化变革的重要问题有关。

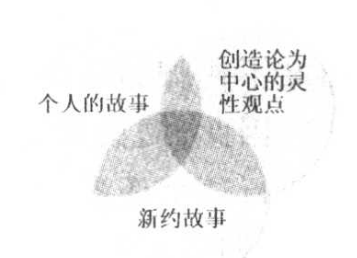
从我们所身处的地方开始

本书是从一个基督徒的视角写的。尽管在前面的文章中，我们已经讨论了与新约的成书有关的历史问题和文学问题，但其中也带有对这些书中信息的探究，这是由于我们认为书中的信息与21世纪初的生活仍然是相关的。在这个参照系中，有三个潜在的前设是非常重要的：

- 对于基督徒而言，新约不仅是一部基督教会诞生以来的文献作品的汇编，也是一部"经书"，也就是说，从某种程度上，它对于基督徒群体的日常生活具有权威性。因此或多或少，随着人们的阅读和理解，新约对于今天的基督教信仰可以提供某种范例式的指导或者榜样。如果这是我们阅读这些书的意图之一，那么我们就不能将自己仅局限于只是在文学和历史的背景下对它进行研究。

我们一定还要研究它们的社会学、文化以及相关的背景，因为它们是适合现实世界的真实人群的属灵追求的，无论是古代还是现代。

- 这个原则也引出了另外一个原则，也就是，当代的基督徒是需要与他们的信仰根源和传统保持连续性的。将新约视为圣经，意味着在今天的教会与耶稣的信息和早期教会的生活之间必然存在着某种显而易见的联系，虽然在2000年的历史中还有其他一些属灵的资源注入其中。正是这种与历史的联系，使得今天的教会能够诚恳地宣称，从某种深远意义上说，它仍然是“基督的”教会。
- 新约不能也不应该脱离开其完整的属灵背景来阅读，就如同新约的权威和意义不能与基督信仰和实践的其他方面隔绝开一样。这些书构成了基督徒世界观的一个重要部分，但是它们并不是孤立的。它们是一幅更大的画面中的一部分，在基督教信仰的背景下，书中的信息融入了这样一个认识，那就是，由于这个世界是上帝造的，上帝仍然在那些没有公开受到基督信仰影响的环境和情况下做工，就如同他关顾那些努力继续跟随耶稣的人的灵命需要。换言之，为了对基督教信仰有一个完整的综合性的表达，新约故事一定要与创造论为中心的灵性观点联系在一起，这种灵性观点承认上帝在宇宙中的存在，以及上帝与基督徒的持续经历的互动。右边的图说明了这一点。



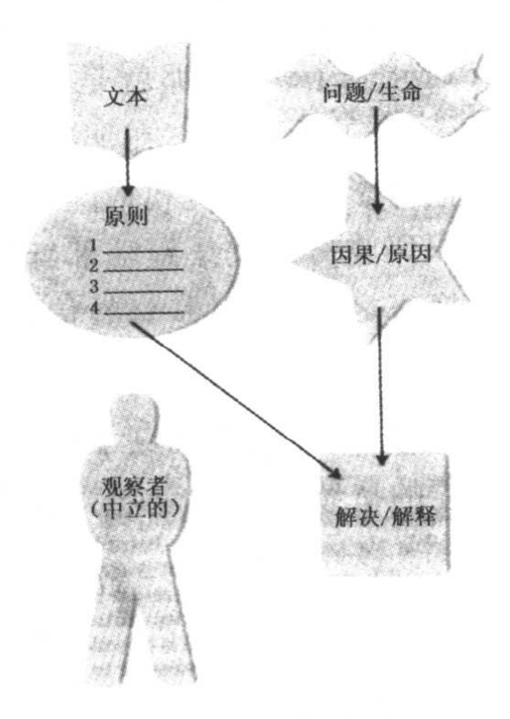
阅读新约并不主要是学习古代历史，它与上帝在世界中的工作以及读者的观点有内在联系。

出　发　点

从这个观点出发，在理解新约的过程中，很重要的一点是，我们对自己的前设要诚实。阅读和理解圣经有很多方法，基督徒对圣经并没有垄断权。尽管所谓的无假设的解经方法，经常被宣扬为惟一理解圣经内容的方式，但这种完全脱离式的解经方法是有很大的缺陷的。解经时没有一个出发点，既是不恰当的，也是不可能的。在理

解方面假装“客观”，意味着一个人没有信念或没有观点，这是无意义的，也是不能令人信服的。没有人能够脱离开他们目前的实际的自我，也不可能脱离未来的自我。理解任何东西都是首先从理解我们自己开始的，在理解圣经这个问题上，诚实地面对我们以前的信仰——或以前的无信仰——将成为理解圣经计划的关键。我们的生命中都带有内置的过滤器，它用来分离和处理到达的信息——诸如有关生命的基本价值观和信仰、经历以及教育、所有我们认为是“真实的”的那些事物等，还有我们对于那些信仰的感觉。这些集中在一起，就使得每个人的个性变得非常独特。了解和认识我们各自的过滤器——它们的弱点和优势——是获得恰当理解的基本条件。倘若学者们否认他们具有这种假设，他们就缺少了可信性，并常常导致得出站不住脚的结论来。

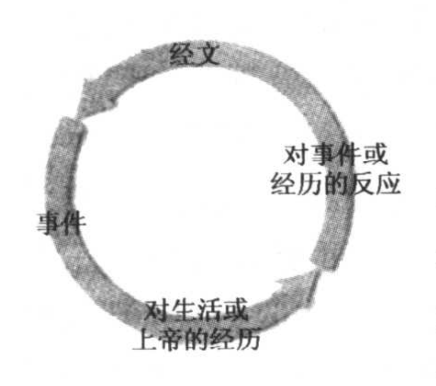
因此，阅读和理解圣经是一个双向的过程：我们带着某些观点来执行这个任务，也期待着从它那里得到些信息；我们对着这些书说话，也期待着它们对我们说话。根据这个观点，解经是一个动态的过程，并不是一个静态的过程，而且它还是一个全面的过程，因为它与读者的生命和经历的其他方面也关联在一起。这一点与从启蒙运动所传承下来的模式是非常不同的，启蒙运动对于其完全脱离内容的“客观性”态度非常自信，认为这种态度既是可能的，也是适当的。这种方法导致了一种机械的、与人类经验遥不可及地看待圣经文本的方法（就像在近代西方文化的世界观中的很多方法一样），因为它是以对现实的线性观点为基础的，这种观点让解经家认为，他或她完全站在解经过程之外，就像这个图所显示的那样。



历史批判法鼓励了那种认为无须亲自体验其信息就可以解释文本的错误观点。

这种方法也有优点，其中最重要的是，它突出了造成新约起源

的古代世界的问题。但是，通过强调解经是了解古代世界的窗口，理解新约圣经如何对在时间上和地点上都远离1世纪罗马帝国的人类状况说话也相应地更为困难了。一个更经得住考验的阅读方法，是从一开始就考虑到当代的情况，并将圣经文本作为一个双面的镜子。要透过圣经文本看到以往的世界自然是可能的，但也要有意识地接受其能够反映我们现在这个世界的可能性，这两种态度的结合才能作为回答有关圣经文本的新问题的出发点，这些新问题是超越了历史问题的。这种方法的应用要归功于非西方基督徒的洞见，他们与社会剥削和经济困境的现实进行着战斗，试图用这些经历作为解经的工具，用它来阅读新约。罗伯特·麦卡斐·布朗(Robert McAffee Brown)简洁地描写了这个过程："我们将我们的经验带到圣经中去，我们从圣经中获得新的理解，然后**带着**圣经回到我们自己的境遇中，以一种全新的方式来理解它。"我们另用这个图来表示该过程。



读者可以从不同的地方开始阅读圣经，但是对圣经的完整理解是需要将其中的信息与个人此后的生命时光结合起来才能获得的。

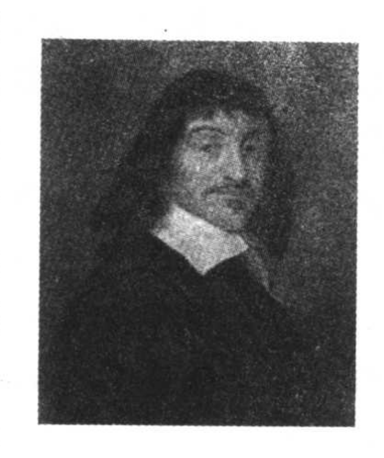
影　响

在这种情况下，"客观性"意味着什么？很多后现代哲学思想家声称，实际上并不存在客观性这样的东西，因此也没有必要想要达到客观性。但是大部分普通人仍然认为，按照"事物实际的情况"对其进行理解是非常重要的，应该尽量少使用我们自己的假设(假设有可能是有偏颇的)。也许我们所能够达到的、站在研究主题的背后尽可能采用脱离主观的态度了解内容的最接近方式是，首先承认自己的出发点，然后为这些出发点留出适当的余地——当我们发现自己快要得出的结论似乎与我们假设的观点过分接近的时候，我们可能要提问一些更难的问题，而且要在对待证据的时候更挑剔些。如果的确如此，那么我们需要了解，哪些个人因素会影响我们阅读新约。有几个因素非常明显：

- 我们的社会背景所具有的力量，比我们通常能够意识到的要更大。随着整个非西方世界越来越多的人转向圣经，我们各自的文化背景对我们的理解的影响也变得非常明显。富有的西方白种人与世界其他地方的贫穷人——或，实际上，与西方社会中的穷人，看待事物的方式是不同的。好撒玛利亚人的故事(路加福音10:29—37)对于西方人和其他人的意义是不同的——西方人通常在读过这个故事之后，认为他们应该像好撒玛利亚人那样，而其他人则更可能认为自己是故事中那个被置于路边等待死亡的人。西方人理所当然地认为，如果他们是故事中的某个人物，他们一定是居于具有能力和控制力地位上的人，因此，即使他们并不情愿作撒玛利亚人，他们也会争论说，他们更像是祭司和利未人，而不是被强盗打了的那个人。这很显然与近代历史上西方帝国主义和殖民主义有联系。
- 我们的性别和年龄角色也会造成差异。一个男人在阅读耶稣遇到犯奸淫时被抓的妇女的故事，与一个女人阅读这个故事的方式是不同的——尽管他们都会努力理解耶稣处理这个问题的方式。很多男人会想，这个女人太过轻松地得以脱身了，而女人们则可能会想，在一个女人面临被立刻处死的境地，耶稣为什么要在沙子上画画和写字。而一个孩子，可能又从另外一个角度看这个问题——他可能并不理解这个事件的意思，但是他会认为，耶稣通过一些孩子气的举动，就救这个女人脱离了困境。
- 我们的精神状态也会影响我们对圣经的阅读。在前面的文章中，我们不止一次地注意到，马丁·路德长期以来的精神压抑，导致他认为保罗也是受到同样疾病的折磨，因此他将保罗描述为一个失败的、衰弱的、受到狭隘的犹太教压迫的人，就像路德认为中世纪的教会就是这样对待他的那样。那些认为自身无价值的人，通常会将这种无价值感带到新约中，很容易过分夸大新约中有关罪的教导，而那些对自己感觉不太舒服的人，会倾向于轻视在早期基督教会中出现的人与人之间的互动。还有的人可能会强调未来主义的末世论观点，并反对已实现的末世论观点，因为他们觉

得物质世界的生活令人感到烦累，有太多的困难。

■ 思想态度也同样影响我们对待新约的理解。曾经有数个时代，新约中那些明显的超自然内容已经被西方解经家们排挤到边缘位置了。基督徒在保罗的书信中看到圣灵恩赐的突出表现，认为这不合乎他们的口味，因此，就试图寻找一些方式，证明将其从教会生活中排除出去的合理性。还有一些人常常用同样的方式对待耶稣所行的神迹，而从来没有人清楚地知道如何解释保罗声称他外在的属灵经历是他灵命的一部分（哥林多后书 12:1—10）。随着新纪元运动的兴起，以及人们对世界各地的文化中出现这种超自然事情的了解，现在几乎没有人会采纳上述这些立场。显然，前一代的学者们受到了当时流行的理性主义的过多影响——当然，现在情况之所以变成了有些人过分乐意接纳这种事情，主要是由于他们受到的文化上的压力，而不是其他什么原因。



勒内·笛卡儿（Rene Descartes，1596—1650 年），他的观点鼓励了那种认为自主的、理性的个人是能够脱离开他们的预想而客观看待事物的思想。

■ 理性唯物主义的世界观在过去的两个或三个世纪中影响力尤为巨大。对现实的理解方式是，只有那些真正是物质的东西，才称为“事实”，对它定义的方式是一种能够使用科学方法进行检验的方式。在怀疑论者的手中，它成了一个工具，能够用来质疑新约中几乎全部内容的历史性和文学性，就像我们在讨论有关历史上的耶稣的问题时所看到的那样。在基督徒手中，采用同样的这个世界观通常导致我们得出结论，“真理”是能够以某种方式经过逻辑和论证加以证实的东西，因此按照定义说，任何对待新约的文学分析，只要该分析有可能表明新约的部分内容是与叙事历史不一样的文学类型，就应该被拒绝。甚至还有些人坚持说，由于虚构的材料不能作为表达真理的载体，因此耶稣的比喻中的所有主人公一定是真实的人，他们的确做了耶稣所讲述的故事中的那些事。

近代这些解经方法的一个主要弱点在于，他们不加批判地接受了对知识的简单还原方法，他们认为理解事物的最好方式就是将它们分解为片断。这个方法的起源来自诸如勒内·笛卡儿(Rene Descartes，1596—1650)以及弗朗西斯·培根爵士(Sir Francis Bacon)之类人物的科学方法，而且该方法还有一个更进一步的假设，那就是，这种拆分方法最好是在实验室进行，因为在实验室中可以除去一切外来因素的影响。这种科学证明方法现在已经被抛弃了，因为人们普遍认为，即使是在实验室中，调查人员的在场与否也会对发生的事情产生影响。然而，在新约解经中，这种方法仍然存在，甚至连那些基督徒也经常认为，必须将所有的宗教信仰或假设放在一边，才能发现真实的事实。更广泛的(不仅是宗教的)文学作品研究已经证实，阅读与理解是一个更为整体化的工作。由于作品起初是来自于人类经历的，读者本人的生活经历会在理解这些作品之中成为一个关键因素。这反过来意味着，读者是与作品互动的，就像贝尔定理所描写的科学家与他们所进行实验的材料之间是互动的一样。一个人对于一个文本的感受方式是非常重要的，他们自己的世界观(无论是基督徒的世界观，还是其他世界观)在解释的过程中是起作用的。信心(或者疑惑)并不是隐藏的东西，而被认为在阅读理解的过程中是重要的因素。那种认为基督徒和无神论者能够——如果他们都是完全客观的话——对于新约的含义得出相同的结论的观点，完全是无稽之谈。



弗朗西斯·培根爵士(Sir Francis Bacon，1561—1626年)。

因此，对于任何新约的章节，读者要提出以下主要问题来帮助理解其含义：

- 这段文字所说的是什么？也就是说，包含在最为可靠的古代手稿中的实际的话语是什么？
- 这段文字的背景是什么？也就是说，其历史环境和文学风格是什么？

- 我的背景是什么？也就是说，作为一个人，我是谁？我对它有什么期待、假设和偏见？
- 我们的背景是什么？我所归属的、会影响我本人的观点的这个社会群体是怎样的？

作品本身的背景

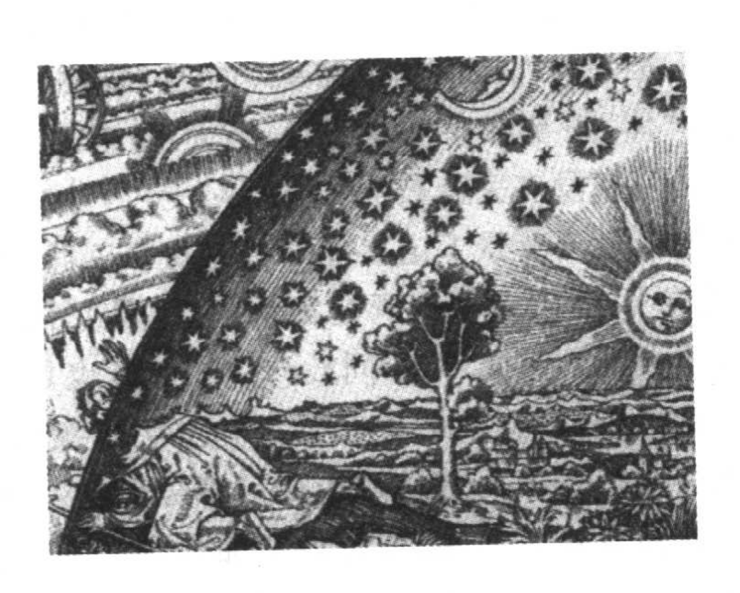
所有这些书卷的作者，都是居住在与我们所知道的世界截然不同的环境中，为了对新约有一个更为全面的理解，我们需要考虑新约产生的特定文化背景。实际上，有关作品本身的背景，有几个不同的方面应该加以考虑。

社会背景

这个作品集，从整体上说是作为一个信仰群体的文化传统、作为对早期教会的信心的见证而编辑在一起的。尽管我们有可能从各部书卷中推测出历史情况来，但很重要的一点是，我们要记住它们起初写作的意图并不是要向人提供此类信息。而且，教会的确不是当时罗马帝国的主流群体，甚至在某些情况下，是以秘密的方式运作着的。这些基督教群体从来没有完全被罗马帝国接受过，他们还要力图在他们的犹太教起源的社会背景下定义他们的身份。因此，有关身份的问题，以及对教会界限的确定——既是神学的，也是文化的——成为整个 1 世纪中的主要问题。此外，不同教会中的成员也是来自不同的社会背景和经济背景中，尽管其中中产阶级和上层阶级明显占多数，尤其是在亚细亚和罗马帝国西部的城市中。部分教会领袖的工作也常常跨越不同的社会背景。例如，彼得是从加利利的农村开始做工的，然后他与耶路撒冷和犹太的各个不同的犹太人群体共同工作，此后，他参与了安提阿的多种族的教会，接着又前往罗马帝国其他地方的大城市。为了理解这些人是如何认识和经历上帝的，我们需要对广泛的历史和文化环境有一定程度的熟悉——而且也要认识到我们本身也会将我们自己的文化观念带入了这个理解过程中。

世界观

最初的基督徒生活在现代科学和技术尚未出现的时代，他们对人类生命的理解是典型古代式的，即，人是位于三层宇宙世界的中心。地球的平面位于黑暗的地狱之上，天堂的圆屋顶之下，天堂之外是黑暗的、不为人知的混沌世界。这是一个神奇的世界，有很多不同种类的神灵和魔鬼居住其中。佩特罗尼乌斯(Petronius)曾经写道，在罗马的街道上，遇到一个神比遇到一个人还要容易(《萨蒂利孔》17)。在这种背景下，宗教和日常生活是缠绕在一起的，所有的事物都有属灵的层面。例如，在古代农业中，播种就是一个宗教行为，人们得对神灵进行敬拜，以便保证丰收。建房子、旅行、建立一种关系——所有这些事情都有内在的宗教意思包含其中。尽管在哲学层面上，流行的世界观是将物质和灵魂截然分开，但是在日常生活中，这两个是并存的，就如同一个钱币的两面一样。对于生活在更加四分五裂的文化中的人而言，要花费很大的努力才能理解古时候的人是如何思考和对待有关生命、死亡和生命意义等事情的。



一位中世纪的传教士描写他是如何发现地球与天堂交界的地方。

个人观点

在从圣经故事的开始到结束的过程中，平常人的期待几乎没有

什么改变。在福音书中，农业经济的问题是位于主导地位的，这一点很自然地影响到用来说明耶稣信息的比喻。当保罗和其他人将福音带到人口密集的城市中去的时候，比喻发生了变化，但是贯穿整个新约的农业思维方式仍然具有很强的影响力。对于很多基督徒而言，城市是一个危险的地方——耶稣就是在那里被钉死在十字架上的，那里的逼迫也最为严酷。启示录对于这一点表现得尤为突出，其中，它模糊地将罗马比喻为“巴比伦”——这是将其视为具有毁灭性的城市影响力的象征，可以追溯到创世记 11 章中的巴别塔的故事。最后，启示录 21 章 9 节—22 章 5 节描写了城市也得到了救赎，但是在大部分基督教历史上，认为农村生活好于城市生活的观点是一直就有的。所有这些都由于大部分人所具有的期望和见识而加深。当时几乎没有什么人会定期旅行——耶稣本人就很典型，因为他几乎没有离开过他家乡周围的地区——如果我们思考一下保罗所做的大量旅行，我们很难相信他会不熟悉像自行车这样简单的交通工具。可能作为这一传统的一部分，家和家庭生活一直是中心内容，而家在犹太环境中和罗马环境中都是属灵生活的主要焦点。在罗马帝国的城市中，实际上很多教会不过是典型罗马家庭的一部分。有好几处新约经文描述了家庭中的领导决定他们整个家庭都要信主。这个特点不仅深刻地影响了基督教会的运作方式，而且也同样影响了部分新约内容的形成。在以家庭为基础的背景下，讲故事的口头传统很容易兴旺起来，这无疑是早期时很多新约叙事，尤其是福音书，成形和传递的方式。

对信息的发现

解释新约这件事似乎非常艰巨，以至于普通人根本做不了。在某些方面的确如此，因为我们需要熟悉某些历史，才能在作品的背景下完全理解作品。这就是为什么本书如此强调此类信息的表现与其解释。但是当我们将这些书看作是基督教整部圣经的一部分的时候，会更有助于我们的理解。有三个观点能够帮助我们对新约作品中的信息进行创造性的思考。

■ 我们需要带着某种对作者的同感来阅读这本书。将新约从其当初产生时的思考、经历、信心和解释的过程中分离出来进行理解是不可能的。作者们，以及他们对于生活的观点和盼望，还有他们个人的故事，都是这个混合体中的一个内在组成部分。当基督徒阅读新约时，他们的确与其他人看待这本书的方式不同，因为他们自己就是创作这些作品的同一个信仰群体中的一员。当然，很多事随着岁月更迭已经发生了变化，其中最重要的是我们的世界观。但是只要可能，今天的读者们仍然需要持开放的态度，来倾听这些新约作者们在他们当时那个环境下所说的话，同时也要认识到所有的世界观（包括我们自己的）都不过是暂时的。

■ 新约的各卷书也不能脱离人类起源。人们曾经进行了很多尝试，来确定这些作品默示性和灵感性的特征，以便试图将它们简化为理性命题的集合，这样就可以将其与从欧洲启蒙运动的哲学秘方衍生出来的、有关真理的其他命题式观点放在一起。基督徒希望圣经的释义越理性越好是很自然的，但是，在这样做的过程中，我们很容易破坏作为基督教信仰中心的两个信条：

尽管看上去很矛盾，但是软弱和脆弱性是新约福音的中心内容。新约全部内容的中心是道成肉身，它宣告的信息令人吃惊，上帝在这个世界上被人们所认识并不是通过一个富有的、大有能力的人物，而是通过作为一个婴孩来到世界上，而且默默无闻地生活的这样一个人物。从西方的能力、控制力和理性概念的角度看，这是一个非常无力的信息。但如果这个方法正是所要表达的信息的话，那么圣经也带有同样的、在软弱中表现出力量的特点就不会令我们惊奇了。

新约中这种流动性的、以人为中心的特点也是它的力量之一。尤其是书信让我们对那些书信作者，以及收信的人的信心、疑惑以及争战有了第一手的了解。它们表现了真实的人物在一个灵性和身体成长的过程中做工，发现在各种不同的环境中跟随耶稣的意义。所有时代的读者们都能够与它们联系在一起，因为有信仰的人在任何时间和任何地点，都是与相同的问题在进行争战。如果新约是用辩论的命题式概念进行表达的，那么它在很久



加利利的一个会堂

之前就已经不能再与人类的状况契合在一起了，因为很少有人会用极为抽象的、解析的方式寻找生命意义。但是，作为一本故事书，基督教正典能够像以往所做的那样，带着能力对今天的人们讲话。耶稣的故事，以及他的早期门徒的故事，在与我们今天的人类故事相隔的世纪之间架起了一座桥梁，它们的根基在于一种潜在的信念，那就是，由于这是上帝的世界，上帝能够在最意想不到的地方被人们所发现。

特别文章

历史批判法

在讨论福音书的时候，我们提到了通常用于分析福音书信息的各种解经方法：其中有来源鉴定法、形式批判法以及编修批判法，以

及由探索历史上的耶稣的长篇故事所引出的历史批判法。所有这些方法都是在相对近代的时期，在新约研究中出现的，它们的起源和理论基础要归因于欧洲启蒙运动的哲学思想。从欧洲人日渐意识到其他大陆和文化的存在开始，经过后来的四五个世纪的科学和技术的发展，西方人试图让自己确信，他们新的做事方式将把人类从他们认为的以往的神话和迷信中解放出来。而以往，人们倾向于用宗教来帮助解释事物的意义，现在似乎人类理性的独立力量将不仅能够发现有关世界的新事物，而且能够让人们以不同的方式生活，只依靠自己。在这个新的世界中，事物首次在历史上按照它们实际的样子为人们所了解，而不是通过宗教教师的解释来理解，这些宗教教师只能从作为他们的源泉的上帝那里求证他们的观点。由于纯理性的原则被用在了人类状况的研究上，宗教本身受到其同样严格的详细审查只是一个时间问题。这就是对历史上的耶稣进行探索的起源，而解释圣经的历史批判法也由此开始兴旺起来。

通过采用当时的科学乐观主义，基于所有事情都能追溯到因果关系、从而所有事情都可以通过人类的理性和逻辑得以解决这个假设，新约的学者们发明了自己的阅读圣经的程序，这种程序被想像成能够让人们毫无阻碍地接触到早期教会的实际情况，而不是像后代的基督徒们所想像的那种情况。这个过程的关键部分涉及将各部新约书卷放在它们原来的历史背景和写作背景之中，询问它们是如何写成的、它们的写作原因、作者是谁、读者是谁以及为什么意图而写。类似的问题在本书进行的新约研究中也突出表现了出来。毫无疑问，与以前的部分解经方法进行比较，我们在理解上有了重大的进步。以前，新约的历史背景常常被完全忽视，这导致解经家们根据主观的理解，将他们的意思强加在经文上。现在首次出现了某种意义上的界限，在这个界限之内才能合理地进行解经，这些界限首先与历史的环境有关，其次与对作品意思的批判性（从脱离和分析的意义上说）思考有关——因此出现了这个称为“历史批判法”的解经方式。

由于这样一个强调客观性以及历史背景和写作背景的过程的出现，解经获得了很大进步。我们不仅注意到了其中的部分进展，而且在本书中充分利用了这些进展。但是历史批判法并不完全像它的内

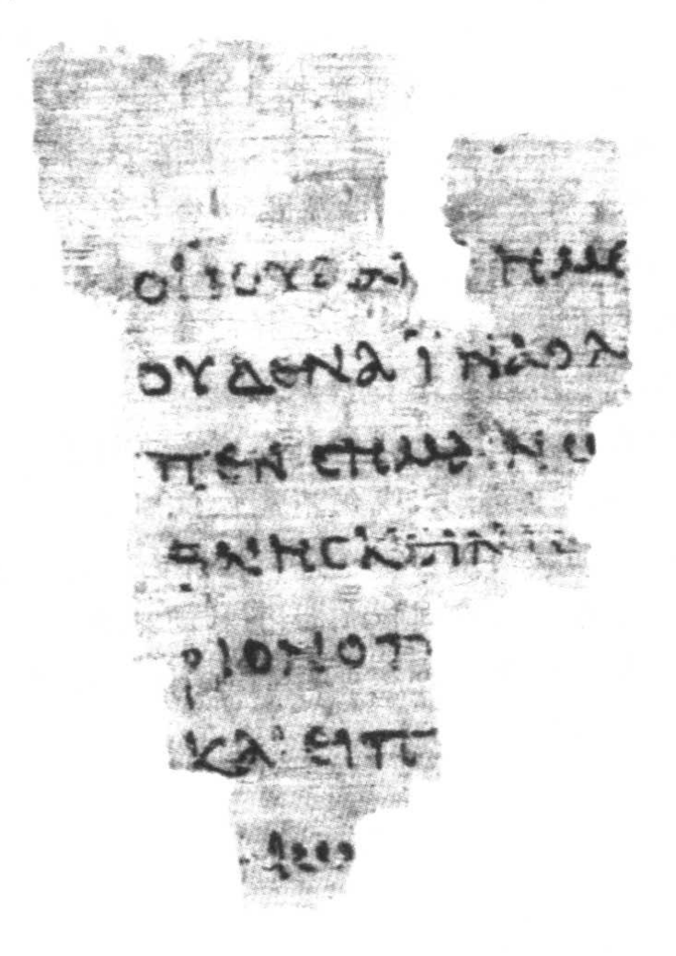
容所声称的那样。尤其是，它并不是没有价值观的，它实际上是欧洲文化斗争中的一部分，它试图脱离来自除人类灵魂之外任何地方的、任何意义上的知识。普西(E. B. Pusey，1800—1882年)将其描绘为“怀疑的孩子”，并将其视为不是建立信仰的努力，而是破坏信仰的努力。更近代的赫尔姆特·克斯特(Helmut Koester)认为，这种解经方法在意识形态方面的影响是“设计用来作为从保守的偏见，以及教会机构和政治机构的权力中获得解放的解经工具”。

这一点并不让人感到惊讶，因为我们都是带着各自的个人包袱、哲学包袱来进行我们的工作。尽管这是很明显的问题，但也只是在相对近代的时候，其对于学术分析的意义才变得清楚起来。19世纪和20世纪早期的乐观主义气氛，鼓励了前人去想像他们确实能够站在他们自身之外，按照“事情的真实情况”看待它们。这就是历史批判法的程序如此广泛地被采纳的原因，也是人们理所当然地认为它们能够被用来质疑那些以前已经定案了的很多问题的原因。随着20世纪向前推移，人们越来越明显地看到，人类的理性并不能解决所有神秘问题，也不会将世界变得更好。现在，理性方法本身已经受到了质疑，而且整个新约研究的性质比以往更加不稳定——如此不稳定，以至于难以预言它将来要往哪个方向发展。有一点是肯定的：我们不应该与那些否认过去的人犯同样的错误。历史批判法无疑有很多缺点——有些缺点在这里已经反复说过了——但重要的是，我们不能忽视它的优点。通过将新约放在它成书的历史背景和社会背景之中，研究有了很大的进步，我们不能仅仅因为我们现在明白以往的学者并没有像他们认为的那样，不带感情色彩地解经而将这种方法抛弃。我们现在需要认识到他们做得对的地方，诚实地面对他们的错误——并持有一种开放的态度，不去想像单使用理性就可以为所有人类问题找到答案。

新约文本

新约各书卷的原始文献现在都已经不存在了。现代的译本都是基于手抄本的手抄本之上的，这些手抄本可追溯到基督教时代最早

的那些世纪。对于习惯了直接接触印刷书籍和数字信息的一代人而言，这一点似乎是明显的不利之处，因为我们怎么才能确定作者起初所写作的内容没有在代代相传的过程中被篡改或者歪曲？类似这样的问题被提出来，并放在其他古代文学作品的背景下进行讨论。例如，尤里乌斯·凯撒是在公元前 1 世纪写作其作品的，但是目前得以存留下来的凯撒作品的手稿不足一打——最早的手稿是在公元 800—900 年产生的，几乎离凯撒时代差不多 1000 年了。塔西佗是一位 1 世纪末期的拉丁作者，他的大部分作品已经完全丢失了，只有两部手稿幸存了下来——而这两部手稿是公元 9 世纪和公元 11 世纪产生的手抄本！希腊历史学家修昔底德(公元前 460—前 400 年)的作品保存在不超过十部古代手稿中，其中最为古老的可追溯到公元 900 年左右。尽管如此，所有这三位作者的记载，对于我们理解希腊—罗马历史和文化仍是至关重要的。相比之下，新约的情况出奇



瑞兰兹纸草

地好，有很多手稿可以追溯到公元200年到公元300年之间的时期，还有一些手稿的残篇可以追溯到比这更早的时间，其中有一个文献——约翰福音的瑞兰兹(Rylands)纸草本——能溯源到公元130年左右，这个时间一定是在这部福音书写作之后不超过50年左右。此外，在早期基督徒作者的作品中，也有很多对新约话语的引用。

古代文献

古时候的书通常写在三种不同类型的材料上：

皮卷文献，这是用动物的皮制成的，早在公元前2800年就已经在埃及使用了。根据《塔木德》(Talmud)的记载，所有在公共敬拜中使用的、犹太律法的抄本都是写在被认为“洁净的”动物的皮上，并缝合在一起，形成长长的书卷。我们尚没有发现新约的皮卷文献。

纸草文献是用纸莎草制成的，纸莎草是一种生长在埃及的河里和沼泽中的植物。纸莎草的木髓被劈成一条条的，然后按照两层排列，层与层之间保持合适的角度，以便让纤维在一面是水平的，在另一面是垂直的。然后用压力和胶将这两层固定在一起，就做成了纸草片，这些纸草片可以在边上互相连接起来，形成一个长条，然后卷起来。纸草卷的高度依照木髓条的通常长度决定，一般在10英寸左右，一个典型的纸草卷可以长达35英尺——足够将最长的福音书写下来。在很早的时候(公元2世纪时)，基督徒已经发明了一种新的书卷形式，即将纸草片向下折叠至中间处，并缝合在一起，就像现代的书一样——这就是古抄本。

犊皮纸文献也是写在动物的皮上的，但是与前面的皮卷文献不同，此处的皮是没有经过鞣制处理的。犊皮纸最初是牛的皮，但是有的时候也使用其他年幼动物的皮。这种材料经证明是一种持久的材料，到4世纪的时候，它已经取代了纸草作为重要书籍包括新约最经常使用的材料。大部分完整的新约的早期抄本都是写在犊皮纸上的，使用安色尔字体记载。当时这种字体是一种写作用的文字形式，一直使用到公元10世纪的时候，然后被草书字体，或称为草书小写字体(专业上称为小写字体)所代替，这种写法就是小写字母个个相连。此后这种字体被用于圣经抄本的制作，直到公元1450年左右发

明了印刷术。最早期的新约手稿书写时没有任何标点符号，在词与词之间也根本不留空格，这本身就为解经造成了困难。后来，标点符号被及时地增加了上去。尽管以前也对段落进行了分隔，但是现在的分章方法直到13世纪才出现，而再细分为节的方式，则是在16世纪出现的。

新约文本

在对新约文本进行研究的过程中，有五种资料来源可以参考。

纸草文献

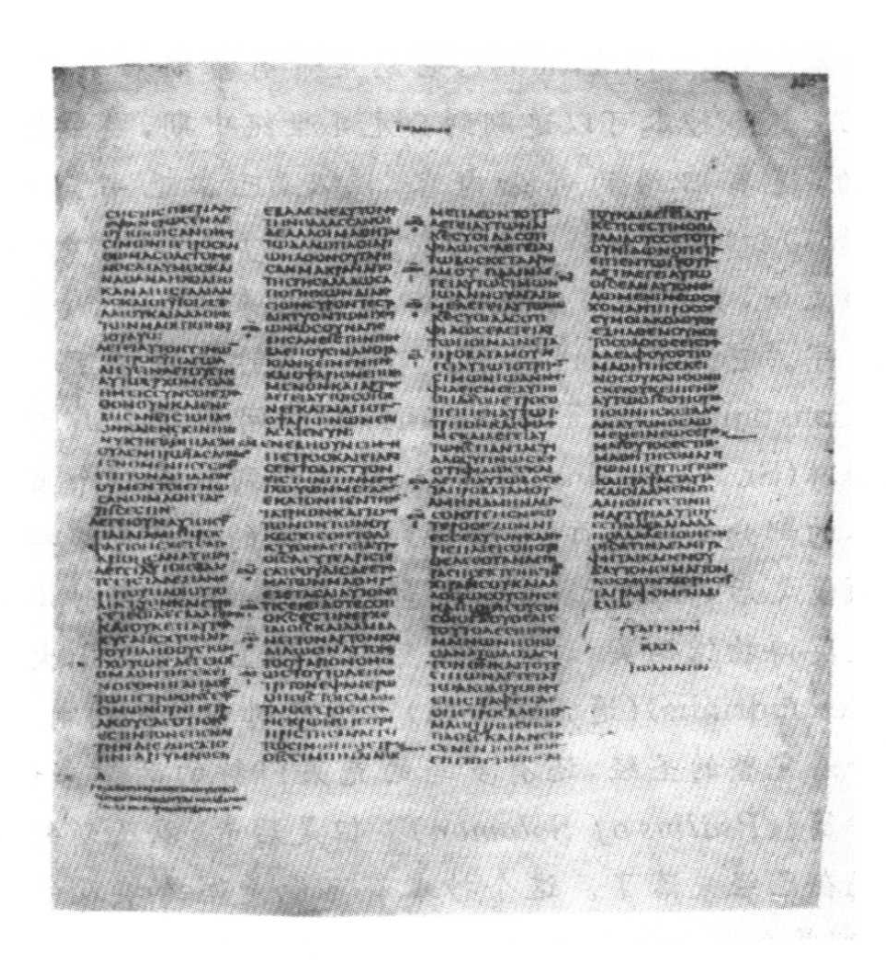
作为一种植物材料，纸草在潮湿的环境下很容易受到损坏，因此大部分纸草文献是来自埃及那些干燥、温暖的沙地，因为这些地方才能让纸草文献得以保存下来。在那里，大约发现了70件含有新约部分内容的纸草文献，它们的质量各不相同，有的像瑞兰兹纸草本那样只不过是残篇，只包含了约翰福音16章的5节经文，而切斯特·贝蒂(Chester Beatty)纸草本第二部则包含了原来104页的抄本中86页近乎完美的书页，它大概包含了保罗书信的全部。这些纸草文献是在2世纪的前半期到4世纪之间，或更晚些时候写的。最大的纸草文献为：

- 切斯特·贝蒂纸草本第二部，包含保罗的书信，可追溯到3世纪初期，比犊皮纸大抄本的日期要早一个世纪以上。
- 切斯特·贝蒂纸草本第一部，包含了福音书和使徒行传的部分内容，日期相近，它属于2世纪到4世纪之间的基督教作品的11部抄本的汇编，这是切斯特·贝蒂在大约1930年左右获得的——它由此得名。
- 博德默(Bodmer)纸草本有108页，包含(有一个缺失的部分)约翰福音前14章，时间可追溯到2世纪后期。

犊皮纸抄本

已知的此类文献数量超过250件，以下是其中最为重要的一些：

- 西奈抄本(Codex Sinaiticus),它总是带有希伯来字母 aleph(א)为标记。这个抄本可以追溯到公元 4 世纪中期,里面包含有完整的新约,还有旧约的部分内容,以及《巴拿巴书》(*Epistle of Barnabas*)和《黑马牧人书》(*Shepherds of Hermas*)。这是一个很大的文献,其中的书信大小为 15 英寸乘 13 英寸,每一页上有四列文字。它是在 1844 年被发现的,当时康斯坦丁·冯·提森道夫(Constantin von Tischendorf)在访问西奈山山脚下古老的圣凯瑟琳(St. Catherine)修道院,他注意到放在一个篮子中的这个抄本的部分旧约书页,要被扔到修道院的炉子中烧掉。颇费周折地商量之后,他设法获得了整部抄本,最终,这部抄本被位于伦敦的大英博物馆购买,现在它仍然存在那里。亚历山大抄本(Codex Alexandrinus)(通常称为 A)可追溯到 4 世纪的前半期,起初也包含着完整的圣经,还有罗马的克莱门特的两封书信以及《所罗门诗篇》(*Psalms of Solomon*)。但是后者,以及新约的小部分内容现在已经失落了。这个抄本有可能是写给埃及的亚历山大的,但它是在君士坦丁堡被呈献给英格兰国王查理一世的,从大英博物馆建立开始,它就一直保存在馆中。这个抄本中的原文通常被认为没有西奈抄本以及梵蒂冈抄本(Codex Vaticanus)的原文那么有用。
- 梵蒂冈抄本(Codex Vaticanus)(通常称为 B)可追溯到公元 4 世记,开始也是一部完整的圣经,后来创世记的大部分、部分诗篇、希伯来书的部分内容以及教牧书信和启示录都失落了。从 1431 年开始,一直保存在位于罗马的梵蒂冈图书馆中。这个抄本与西奈抄本一起被认为是最具有权威性的新约原文的古代来源。
- 贝扎抄本(Codex Bezae)(通常称为 D)大概可以追溯到 5 世纪。它的书页比其他抄本要小,大约 10 英寸乘 8 英寸。在对开的两页中,分别载有希腊文和拉丁文,它只包含了四部福音书和使徒行传以及普通书信中的部分经文。这个抄本的早期历史不为人知,但是它是于 1562 年被西奥多·贝扎(Theodore Beza)在法国的里昂购买的,他把它献给了英格兰的剑桥大学。校勘学的学者们对它特别有兴趣,因为它与其他大抄本的原文非常不同,尤其



西奈抄本的一页，其中载有以希腊语写成的整部新约圣经。它是写在犊皮纸上的，可追溯到公元4世纪。

是在使徒行传中。

- 伊弗列姆抄本(Codex Ephraemi)(通常称为C)可追溯到公元5世纪。起初它包含着整部圣经，但是在238页新约书页中，只有145页保存了下来，尽管这些书页代表了除帖撒罗尼迦后书和约翰二书之外的全部新约书卷。这个抄本是重写本。古时候犊皮纸书写材料是非常贵重的，因此人们常常将原来的书写内容擦掉，然后在上面重新写新的内容。这个抄本的情况是，起初写作圣经的犊皮纸，后来被用来写作叙利亚的圣伊弗列姆的作品了——这个抄本也由此得名。

小写字体手稿

这些手稿有近3000份，大部分是较晚的时期写的。在很多古代的圣经选文集(用于教会敬拜时朗读用的内容摘选)中也包含着经文

段落。这些手稿中有一组令学者们尤其感兴趣,因为它含有一种与众不同的文本形式,可能与凯撒利亚教会的传统有关,但是其中大部分是较晚时候写的,而且显然是质量较差的手稿的抄本。

早期译本

译本是指从起初的希腊文翻译成其他语言的新约。最为重要的译本是叙利亚语译本、科普特语译本和拉丁语译本。其中最有意思的文本是塔提安(Tatian)的四福音合参(*Diatessaron*),这是在2世纪的时候编写的福音对照书。很长一段时间以来,人们对这个作品的了解基于早期基督徒对它的提及,以及一份4世纪的亚美尼亚注释,它们当中长篇引用这个作品。这个作品的阿拉伯语和科普特语的译本也已经发现。还有一段圣经文句是用希腊语写就,这一点可能表明它原以希腊文写就,尽管塔提安本人是一个叙利亚人,而且叙利亚的确是这个作品首次开始流行的地方。

早期基督教作品中的引用

很多早期的基督徒是新约原文的见证人,他们通过在自己的作品中引用新约的内容为它作见证。不幸的是,古时候人们对于准确引用的理解并不像我们今天,这导致了大部分此类的例子并没有很大的用处。与原文传统发展有关的这些作者中,最为重要的一位是奥利金,当他在亚历山大居住时似乎是使用了一种原文,而当他搬到凯撒利亚的时候,似乎又使用了另外一种原文。

抄写员和复制者

如果思考一下所有这些文献都是手抄的这个事实,我们惊讶地发现,这些文献之间的差异非常少,而且相对而言都是无伤大雅的。整个原文的差异远远低于百分之一,而且大部分错误都是可预见的、复制者很容易犯的错误。包括一些拼写上的错误,有一些是由于抄写员记录口述时使用了他更为熟悉的词汇而造成的。有时候一个词,甚至一个完整的句子会被遗漏——这是当两个相连的句子都使用同一个词开头时很容易犯的错误。同一个词有可能会被写两遍,或者一个句子会在无意间被改成与别处一个类似句子的用词一样。

当同样的故事或者说法在同一本福音书中以稍微不同的措词出现时，会比出现在另一本福音书中更容易发生这样的错误。读者在页边所作的小注也有可能被包含在文本的主体部分，就好像它是文本的一部分一样。这有可能就是约翰一书5章7节发生的情况，其中包括了一个清楚的说法，是有关后来的三位一体教义的。这节经文包含在拉丁语圣经武加大译本(Latin Vulgate)中以及1611年钦定本圣经(King James Version)的译者们所使用的一些其他手稿中，但是这节经文在任何最古老的抄本中都没有出现，这也是为什么它不再包含在更为近代的译本中的原因。有时候，学者们怀疑一句经文有可能被复制者稍加改动，以便更符合复制者的神学观点。例如，在约翰福音1章13节的部分拉丁译本中，复数形式的“生的”成了单数形式的“生的”，这似乎像是在表明，它提到的只是耶稣由童贞女所生这件事。

为文本分类

通过比较不同文献的确切用词，我们可以形成一个对文本进行分类的体系，前提假设是，如果某个特定的古代手稿具有不同寻常的内容，则所有从它复制而来的版本都有可能具有相同的不同寻常的内容。对文本的确定分类方法最初是由布鲁克·福斯·维斯科特(Brooke Foss Westcott)和霍特(F. J. A Hort)于1870年提出的，尽管后来进行了一些改进，但是他们有关四种文本形式的描述仍然作为分类的标准。

叙利亚文本

这些文本中含有很多在最古老的手稿或译本中找不到的内容，但是它似乎从4世纪之后一直被广泛使用，尤其是被那些居住在安提阿附近地区的作者。维斯科特和霍特认为，在3世纪的末期，在安提阿发行了一个经过修订的新约文本，现在已知的、很多小写字体的文本正是从它复制过来的。这些叙利亚文本在帮助我们辨认各部书卷的原始文本方面没有什么价值，因为其中不同的内容可能是安提阿的改编者的产物。

西方文本

西方文本的代表是拜占庭抄本以及其他两个作品。它们也是在古拉丁语和叙利亚译本中发现的。这些文本经常包含大量在其他译本中找不到的添加。由于这类的文本是首先被译成拉丁语的,因此人们认为,它有可能是罗马帝国西部教会所使用的文本。它里面的添加内容通常是些详尽的细节。例如,在使徒行传12章10节,记载了彼得在从监狱中逃出来的时候走了七步;而在使徒行传19章9节,描述了保罗在推喇奴的学房教导人是从第五个时辰到第十个时辰;在使徒行传19章28节中,底米丢被描述为在以弗所骚乱期间跑出去"到了街上"。这些添加并没有作为原始文本而被严肃对待。而当这个西方文本省略了某个内容的时候(例如,在路加福音22章20节中最后晚餐中对第二个杯的提及),它的价值反而可能会被认真加以对待,因为它通常的倾向性是添加而不是省略。

亚历山大文本

这类文本存在于亚历山大两个抄本和伊弗列姆抄本,以及很多住在埃及的基督徒领袖的作品中。它与众不同的特点是与风格,而不是与主题更为相关,它有可能是起源于亚历山大的学术环境中的那些基督徒抄写员,因为他们很关心他们的新约文本一定得用高质量的希腊语写成。如果这就是亚历山大文本产生的原因的话,那么亚历山大文本显然几乎无法,或根本无法给我们提供更多的线索,来帮助我们了解新约作者所写的原始文本。

中性文本

这是与其他文本有最多共同之处的文本。无论何时当某个特定的手稿与其他同一组中的手稿有分歧的时候,通常总是要参照这个中性文本。它来自最为古老、也是最大的两个抄本,即,梵蒂冈抄本和西奈抄本。如果这两个版本一致的话(它们通常都是一致的),它们就最有可能是最接近新约原始文本的文本。

有关文本的研究仍在继续,有两个进展特别值得提及:

■ 除了上述列出的四类传统文本类型以外,我们还有可能辨别

出另外一组，它们具有中性文本和西方文本都具有的某些特征，这就是所谓的凯撒利亚文本。有些小写字体的手稿有着共同的特点，例如，有关在行淫时被抓的女人的故事，在标准文本（即用作钦定本圣经基础的文本）中的位置是在约翰福音7章53节—8章11节，但是它也可以被放在路加福音21章38节之后，或者甚至完全省略。似乎这个故事更合适的位置在路加福音21章38节，因为它的风格与路加福音的风格更接近，而不是约翰福音的风格。切斯特·贝蒂纸草本第一部在马可福音中含有凯撒利亚文本，在路加福音和约翰福音中有一处带有部分凯撒利亚文本的特点，而这个纸草本里面的使徒行传使用的是中性文本。这种文本类型在风格上的确切特点没有像其他文本类型一样被清晰地加以定义。但是当奥利金于公元231年离开亚历山大到凯撒利亚的时候，他从新约作品中的引用似乎表明，他放弃使用亚历山大文本而使用了与此相似的另外一种文本——这就是为什么它被称为凯撒利亚文本的原因，但也有可能是奥利金将该文本从亚历山大带到了凯撒利亚而已。

■ 随着对西方文本的研究，人们普遍认为它更具有价值。很多早期的基督教作者在引用新约的时候似乎用的是这个西方文本，这一点表明，该文本在时间上一定是比较早的。此外，在这个文本中发现的很多额外的资料，如果不属于原始来源的话，就变得毫无意义了，例如，我们看不出有什么明显的原因，令某人编造出彼得从监狱中出来时所走的步数。有没有可能路加写了不同版本的使徒行传，而这个文本反映的只是其中之一？在西方文本中出现的数个亚兰语的表达方式也让人觉得它可能是更早期的作品。

虽然如此，中性文本仍然被认为是最具有权威性的，校勘学专家们通常也愿意在证据充足的情况下，考虑从其衍生出的变化。文本鉴定是个很艰苦的工作，在文本方面的每个特定变化的价值，一定要根据它自身的价值通过提出诸如以下的问题进行确定：

——哪个文本的内容更能表达意义？

——哪个文本的内容最不可能是由于复制过程中的错误产生的？

——哪个文本的内容最有可能是受到了后来的神学观点，例如，诺斯替主义的影响？

——哪个文本的内容有最古老的、最可靠的手稿为依据，即使它可能并没有出现在中性文本的最佳例子中？

参考书目

综合类

Aune, D.E., *The New Testament in Its Literary Environment*, Philadelphia: Westminster, 1987.

Brown, Schuyler, *The Origins of Christianity*, New York: Oxford University Press, 1993.

Carson, D.A., Moo, D.J. and Morris, L., *An Introduction to the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Reumann, John, *Variety and Unity in New Testament Thought*, New York: Oxford University Press, 1991.

Schnelle, Udo, *The History and Theology of the New Testament Writings*, London: SCM, 1998.

Wright, N.T., *The New Testament and the People of God*, London: SPCK, 1992.

早期基督徒的世界

一般

Barrett, C.K., *The New Testament Background: Selected Documents*, London: SPCK, 1987.

Ferguson, Everett, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Kee, Howard C., *Christian Origins in Sociological Perspective*, Philadelphia: Westminster Press; London: SCM Press, 1980.

Malina, Bruce J., *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville KY: Westminster John Knox Press, 1993.

Roetzel, C.J., *The World that Shaped the New Testament*, Atlanta: John Knox, 1985.

Stambaugh, J.E. and Balch, D., *The New Testament in Its Social Environment*, Philadelphia: Westminster, 1986.

犹太教

Chilton, Bruce and Neusner, Jacob, *Judaism in the New Testament*, New York: Routledge, 1995.

Dunn, J.D.G., *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*, Philadelphia: Trinity Press International, 1991.

Hengel, Martin, *Judaism and Hellenism*, vols 1 and 2, Philadelphia: Fortress, 1974.

Maccoby, H., *Judaism in the First Century*, London: Sheldon, 1989.

Neusner, J., *Judaism in the Beginning of Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1984.

诺斯替主义与希腊化精神

Couliano, I.P., *The Tree of Gnosis*, San Francisco: Harper, 1992.

Filoramo, G., *A History of Gnosticism*, Cambridge MA: Blackwells, 1990.

Goehring, J.E., ed., *Gnosticism and the Early Christian World*, vols 1 and 2, Sonoma: Polebridge, 1990.

Hedrick, C.W. and Hodgson, Jr, R., eds, *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Peabody MA: Hendrickson, 1986.

Layton, B., *The Gnostic Scriptures*, Garden City: Doubleday, 1987.

Nash, Ronald H., *Christianity and the Hellenistic World*, Grand Rapids: Zondervan, 1984.

Perkins, P., *Gnosticism and the New Testament*, Minneapolis: Fortress, 1993.

Robinson, J.M., *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco: Harper and Row, 1977.

Walbank, F.W., *The Hellenistic World*, London: Fontana, 1981.

耶稣的生平与教导

出生与早年

Brown, R.E., *The Birth of the Messiah*, New York: Macmillan, 1977.

Hendrickx, H., *Infancy Narratives*, Minneapolis: Winston Press, 1984.

Scobie, C.H.H., *John the Baptist*, London: SCM Press, 1964.

基督论

Cullmann, O., *The Christology of the New Testament*, Philadelphia: Westminster Press, 1964.

Dunn, J.D.G., *Christology in the Making*, Philadelphia: Westminster Press, 1980.

Hengel, M., *The Son of God*, Philadelphia: Fortress Press, 1976.

Hooker, M.D., *Jesus and the Servant*, London: SPCK, 1959.

Marshall, I.H., *The Origins of New Testament Christology*, Nottingham: IVP, 1977.

Moule, C.F.D., *The Origin of Christology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

O'Collins, G., *Interpreting Jesus*, Mahwah NJ: Paulist, 1983.

Tuckett, C., *The Messianic Secret*, Philadelphia: Fortress Press, 1983.

上帝的国度

Chilton, B.D., *The Kingdom of God*, Philadelphia: Fortress Press, 1984.

Dodd, C.H., *The Parables of the Kingdom*, London: Nisbet, 1935.

Kümmel, W.G., *Promise and Fulfilment*, New York: Oxford University Press, 1961.

Ladd, G.E., *The Presence of the Future*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Perrin, N., *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Philadelphia: Westminster Press, 1963.

Riches, J., *Jesus and the Transformation of Judaism*, London: Darton Longman and Todd, 1980.

比喻

Jeremias, J., *The Parables of Jesus*, London: SCM Press, 1972.

Kissinger, W.S., *The Parables of Jesus*, New York: Scarecrow, 1979.

Perkins, Pheme, *Jesus as Teacher*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Shillington, V.G., ed., *Jesus and his Parables*, Edinburgh: T and T Clark, 1997.

Stein, R.H., *The Method and Message of Jesus' Teachings*, Philadelphia: Westminster Press, 1978.

Wenham, David, *The Parables of Jesus*, London: Hodder and Stoughton, 1989.

神迹

Fuller, R.H., *Interpreting the Miracles*, London: SCM Press, 1963.

Meier, J.P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 2, *Mentor, Message, and Miracles*, New York: Doubleday, 1994.

Remus, Harold, *Jesus as Healer*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

伦理学

Chilton, B.D. and McDonald, J.I.H., *Jesus and the Ethics of the Kingdom*, London: SPCK, 1987.

Hendrickx, H., *The Sermon on the Mount*, Minneapolis: Winston Press, 1984.

Lohse, E., *Theological Ethics of the New Testament*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

耶稣受死

Carroll, J.T. and Green, J.B., eds, *The Death of Jesus in Early Christianity*, Peabody MA: Hendrickson, 1995.

Crossan, J.D., *Who Killed Jesus?*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1995.

Hendrickx, H., *Passion Narratives*, Minneapolis: Winston Press, 1984.

Hengel, M., *The Atonement*, Philadelphia: Fortress Press, 1981.

Hengel, M., *Crucifixion*, Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Jeremias, J., *The Eucharistic Words of Jesus*, London: SCM Press, 1955.

Marshall, I.H., *Last Supper and Lord's Supper*, Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

Sherwin-White, A.N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford: Oxford University Press, 1963.

复活与升天

Donne, Brian, *Christ Ascended*, Exeter: Paternoster, 1983.

Hendrickx, H., *Resurrection Narratives*, Minneapolis: Winston Press, 1984.

Lapide, P., *The Resurrection of Jesus: A Jewish Perspective*, London: SPCK, 1984.

Lüdemann, G., *The Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology*, London: SCM Press, 1994.

O'Collins, G., *The Easter Jesus*, Valley Forge: Judson Press, 1973.

Perkins, Pheme, *Resurrection*, New York: Doubleday, 1984; London: Geoffrey Chapman, 1985.

Torrance, T.F., *Space, Time and Resurrection*, Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

福音书

一般，包括文学批判问题

Barton, Stephen C., *The Spirituality of the Gospels*, London: SPCK, 1992.

Bauckham, Richard, ed., *The Gospels for All Christians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Bellinzoni, Arthur J., *The Two Source Hypothesis: A Critical Appraisal*, Macon GA: Mercer University Press, 1985.

Blomberg, Craig L., *Jesus and the Gospels: An Introduction and Survey*, Leicester: Apollos, 1997.

Bultmann, Rudolf, *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford: Blackwell, 1968.

Burridge, Richard A., *What Are the Gospels?*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Dibelius, Martin, *From Tradition to Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971. Originally in German, 1919.

Dungan, David L., *The Interrelations of the Gospels: A Symposium*, Macon GA: Mercer University Press, 1990.

Evans, C.A. and Porter, S.E., *The Synoptic Gospels: A Sheffield Reader*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Farmer, W.R., *The Synoptic Problem*, Dillsboro: Western North Carolina Press, 1976.

Farmer, W.R., *Jesus and the Gospel*, Philadelphia: Fortress Press, 1982.

Gerhardsson, B., *The Origins of the Gospel Traditions*, London: SCM, 1979.

Green, J.B., McKnight, S. and Marshall, I.H., *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove IL: InterVarsity, 1992.

Hagner, Donald A., *The Jewish Reclamation of Jesus*, Grand Rapids: Academie, 1984.

Hilton, M., *The Gospels and Rabbinic Judaism*, London: SCM, 1988.

Hooker, Morna D., *Beginnings: Keys that Open the Gospels*, London: SCM, 1997.

Jacobsen, Arland D., *The First Gospel: An Introduction to Q*, Sonoma CA: Polebridge Press, 1992.

Perrin, Norman, *What is Redaction Criticism?* London: SPCK, 1970.

Sanders, E.P. and Davies, Margaret, *Studying the Synoptic Gospels*, Philadelphia: Trinity Press International, 1989.

Stanton, G.N., *The Gospels and Jesus*, New York: Oxford University Press, 1989.

Stanton, G.N., *Gospel Truth? New Light on Jesus and the Gospels*, Valley Forge PA: Trinity Press International, 1995.

Stein, R.H., *The Synoptic Problem: An Introduction*, Grand Rapids: Baker, 1987.

Streeter, B.H., *The Four Gospels*, London: Macmillan, 1924.

Stuhlmacher, Peter, *The Gospel and the Gospels*, Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Talbert, C.H., *What is a Gospel?* Philadelphia: Fortress, 1977.

Taylor, Vincent, *Formation of the Gospel Tradition*, London: Epworth, 1935.

马太福音

Balch, D.L., ed., *Social History of the Matthean Community: Cross-Disciplinary Approaches*, Minneapolis: Fortress, 1991.

Beare, F.W., *The Gospel According to Matthew: Translation, Introduction and Commentary*, Peabody MA: Hendrickson, 1987.

Hagner, D.A., *Matthew 1–13*, Dallas: Word, 1993.; *Matthew 14–28*, Dallas: Word, 1995.

Luz, U., *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Overman, J.A., *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*, Minneapolis: Fortress, 1990.

Riches, John, *Matthew*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Schweizer, E., *The Good News According to Matthew*, Atlanta: John Knox, 1975.

Shuler, Philip L., *A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew*, Philadelphia: Fortress, 1982.

Stanton, G.N., ed., *The Interpretation of Matthew*, Philadelphia: Fortress, 1983.

Stanton, G.N., *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, Edinburgh: T and T Clark, 1992.

马可福音

Gundry, R.H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Hooker, M.D., *The Gospel According to Saint Mark*, Peabody MA: Hendrickson, 1991.

Lane, W.L., *The Gospel According to Mark*, Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

Schweizer, E., *The Good News According to Mark*, Richmond VA: John Knox Press, 1970.

Telford, W.R., *Mark*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

路加福音

Bock, D.L., *Luke*, vol. 1, *1:1 – 9:50*, Grand Rapids: Baker, 1994.

Bock, D.L., *Luke*, vol. 2, *9:51 – 24:53*, Grand Rapids: Baker, 1996.

Danker, F.W., *Jesus and the New Age: A Commentary on St Luke's Gospel*, Philadelphia: Fortress, 1988.

Evans, C.F., *Saint Luke*, Philadelphia: Trinity Press International, 1990.

Green, Joel B., *The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Nolland, J., *Luke 1 – 9:20*, Dallas: Word, 1989.

Nolland, J., *Luke 9:21 – 18:34*, Dallas: Word, 1993.

Nolland, J., *Luke 18:35 – 24:53*, Dallas: Word, 1993.

Schweizer, E., *The Good News According to Luke*, Atlanta: John Knox Press, 1984.

Talbert, C.H., *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, New York: Crossroad, 1982.

Talbert, C.H., *Reading Luke: A New Commentary for Preachers*, London: SPCK, 1990.

Tiede, D.L., *Luke*, Minneapolis: Augsburg, 1988.

Tuckett, C.M., *Luke*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

约翰福音

Beasley-Murray, G.R., *John*, Waco: Word, 1987.

Brown, R.E., *The Community of the Beloved Disciple*, New York: Paulist, 1979.

Cullmann, O., *The Johannine Circle*, Philadelphia: Westminster, 1975.

Ellis, E.E., *The World of St John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Hengel, M., *The Johannine Question*, Philadelphia: Trinity Press International, 1989.

Lindars, B., *John*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.

Morris, L., *Commentary on the Gospel of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1971.

Porter, S.E. and Evans, C.A., *The Johannine Writings: A Sheffield Reader*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Smalley, S.S., *John: Evangelist and Interpreter*, Carlisle: Paternoster, 1997.

Smith, D.M., *The Theology of the Gospel of John*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Stibbe, M.W.G., *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

其他关于耶稣的传说

一般

Bruce, F.F., *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*, London: Hodder and Stoughton, 1974.

Ehrman, Bart D., *The New Testament and Other Early Christian Writings: A Reader*, New York: Oxford University Press, 1998.

Evans, C.A., *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation*, Peabody MA: Hendrickson, 1992.

Jeremias, J., *Unknown Sayings of Jesus*, London: SCM, 1964.

Morrice, William, *Hidden Sayings of Jesus*, London SPCK, 1997.

Wenham, D., ed., *Gospel Perspectives 5: The Jesus Tradition Outside the Gospels*, Sheffield: JSOT Press, 1984.

诺斯替福音书

Crossan, J.D., *Four Other Gospels*, Sonoma CA: Polebridge, 1992.

Funk, R.W. and Hoover, R.W., eds, *The Five Gospels*, New York: Macmillan, 1993.

Koester, H., *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Philadelphia: Trinity Press International, 1990.

Pagels, E.H., *The Gnostic Gospels*, New York: Random House, 1979.

Patterson, S.J., *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma CA: Polebridge, 1993.

探索历史上的耶稣

Chilton, B.D. and Evans, C.A., *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, Leiden: Brill, 1994.

Evans, Craig A. and Porter, Stanley E., *The Historical Jesus*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Kee, Howard Clark, *What Can We Know About Jesus?* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Powell, Mark Allan, *Jesus as a Figure in History*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.

Tatum, W. Barnes, *In Quest of Jesus: A Guidebook*, Atlanta: John Knox Press, 1982.

Theissen, Gerd and Merz, Annette *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, London: SCM, 1998.

Wright, N.T., *Jesus and the Victory of God*, London: SPCK, 1996.

早期教会

使徒行传

Dibelius, M., *Studies in the Acts of the Apostles*, London: SCM Press, 1956.

Gasque, W.W., *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Hengel, M., *Acts and the History of Earliest Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1979.

Marshall, I.H., *The Acts of the Apostles*, Sheffield: JSOT Press, 1992.

教会秩序

Bauer, W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1971.

Dunn, James D.G., *Unity and Diversity in the New Testament*, Philadelphia: Westminster, 1977.

Judge, E.A., *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*, London: Tyndale Press, 1960.

Malherbe, A.J., *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1983.

Meeks, W., *The First Urban Christians*, New Haven: Yale University Press, 1983.

Robinson, Thomas A., *The Bauer Thesis Examined*, Lewiston: Edwin Mellen Press, 1988.

Schweizer, E., *Church Order in the New Testament*, London: SCM, 1961.

Theissen, G., *The Social Setting of Pauline Christianity*, Edinburgh: T and T Clark, 1982.

Tidball, D.J., *An Introduction to the Sociology of the New Testament*, Exeter: Paternoster, 1983.

敬拜与宣教

Bartlett, David L., *Ministry in the New Testament*, Minneapolis: Fortress, 1993.

Cullman, O., *Early Christian Worship*, London: SCM, 1953.

Dunn, J.D.G., *Unity and Diversity in the New Testament*, Philadelphia: Westminster, 1977.

Hahn, F., *The Worship of the Early Church*, Philadelphia: Fortress, 1973.

Larkin Jr, William J. and Williams, Joel F., eds, *Mission in the New Testament*, Maryknoll NY: Orbis, 1998.

Martin, R.P., *The Worship of God*, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

保罗

一般

Cousar, C.B., *The Letters of Paul*, Nashville: Abingdon Press, 1996.

Dunn, J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

Elliott, Neil, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*, Maryknoll NY: Orbis, 1994.

Fitzmyer, J.A., *Paul and his Theology*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989.

Jewett, R., *A Chronology of Paul's Life*, Philadelphia: Fortress, 1979.

Knox, J., *Chapters in a Life of Paul*, Macon: Mercer University Press, 1987.

Marrow, S.B., *Paul - His Letters and His Theology*, New York: Paulist, 1986.

Murphy-O'Connor, J., *Paul the Letter-Writer: His World, His Options, His Skills*, Collegeville: Liturgical Press, 1995.

Roetzel, Calvin J., *The Letters of Paul: Conversations in Context*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.

Sumney, J.L., *Identifying Paul's Opponents*, Sheffield: JSOT Press, 1990.

Witherington III, Ben, *The Paul Quest*, Downers Grove IL: InterVarsity, 1998.

法利赛人保罗

Sanders, E.P., *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia: Fortress, 1977.

Stendahl, K., *Paul Among Jews and Gentiles*, Philadelphia: Fortress, 1976.

Thielman, Frank, *Paul and the Law*, Downers Grove: InterVarsity, 1994.

Watson, F., *Paul, Judaism and the Gentiles*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Westerholm, S., *Israel's Law and the Church's Faith*, Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

Ziesler, J.A., *Pauline Christianity*, New York: Oxford University Press, 1990.

归信

Kim, S., *The Origin of Paul's Gospel*, Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

Longenecker, R.N., ed., *The Road from Damascus*, Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

保罗与耶稣

Bruce, F.F., *Paul and Jesus*, Grand Rapids: Baker, 1974.

Wedderburn, A.J.M., ed., *Paul and Jesus: Collected Essays*, Sheffield: JSOT, 1989.

传教士保罗

Allan, R., *Missionary Methods: St Paul's or Ours*, Grand Rapids: Eerdmans, 1989, orig., 1912.

Hock, R.F., *The Social Context of Paul's Ministry*, Philadelphia: Fortress, 1980.

O'Brien, P.T., *Gospel and Mission in the Writings of Paul*, Carlisle: Paternoster Press, 1995.

伦理学

Furnish, Victor Paul, *Theology and Ethics in Paul*, Nashville: Abingdon, 1968.

Furnish, Victor Paul, *The Moral Teaching of Paul*, Nashville: Abingdon, 1985.

Meeks, W., *The Moral World of the First Christians*, Philadelphia: Westminster, 1986.

牧者保罗

Best, E., *Paul and His Converts*, Edinburgh: T and T Clark, 1988.

Zuck, Roy B., *Teaching as Paul Taught*, Grand Rapids: Baker, 1998.

歌罗西书，以弗所书和腓利门书

Barclay, J.M.G., *Colossians and Philemon*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

Best, E., *Ephesians*, Sheffield: JSOT Press, 1993.

Bruce, F.F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Donfried, K.P. and Marshall, I.H., *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Knox, J., *Philemon Among the Letters of Paul*, London: Collins, 1960.

Lincoln, A.T. and Wedderburn, A.J.M., *The Theology of the Later Pauline Letters*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

哥林多书信

Dunn, J.D.G., *1 Corinthians*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Fee, G.D., *1 Corinthians*, Eerdmans: Grand Rapids, 1987.

Hay, David M., ed., *Pauline Theology*, vol. 2, *1 and 2 Corinthians*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Kreitzer, Larry J., *2 Corinthians*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Murphy-O'Connor, J., *St Paul's Corinth*, Wilmington: Glazier, 1983.

加拉太书

Donfried, K.P. and Marshall, I.H., *The Theology of the Shorter Pauline Letters*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Dunn, J.D.G., *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

罗马书

Donfried, Karl P., ed., *The Romans Debate*, Peabody MA: Hendrickson, 1991.

Donfried, Karl P. and Richardson, Peter, *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Eerdmans, 1998.

Hay, D.M. and Johnson, E.E., *Pauline Theology*, Vol. III, *Romans*, Minneapolis: Fortress, 1995.

Hultgren, A.J., *Paul's Gospel and Mission: The Outlook from His Letter to the Romans*, Philadelphia: Fortress Press, 1985.

Morgan, Robert, *Romans*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Sanders, E.P., *Paul, the Law and the Jewish People*, Philadelphia: Fortress Press, 1983; London: SCM Press, 1985.

Ziesler, J.A., *Paul's Letter to the Romans*, Philadelphia: TPI, 1989.

教牧书信

Davies, M., *The Pastoral Epistles*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Houlden, J.L., *The Pastoral Epistles*, Philadelphia: TPI, 1989.

Young, F., *The Theology of the Pastoral Letters*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

腓立比书

Bruce, F.F., *Philippians*, San Francisco: Harper and Row, 1983.

Fee, G.D., *Paul's Letter to the Philippians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

帖撒罗尼迦书信

Marshall, I.H., *1 and 2 Thessalonians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Williams, D.J., *1 and 2 Thessalonians*, Peabody MA: Hendrickson, 1992.

神学家保罗

一般

Barrett, C.K., *Paul: An Introduction to His Thought*, London: Geoffrey Chapman, 1994.

Brauch, M., *Hard Sayings of Paul*, Downers Grove: InterVarsity, 1989.

Fitzmyer, J.A., *Paul and His Theology*, Engelwood Cliffs: Prentice Hall, 1989.

Ridderbos, H., *Paul: An Outline of His Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Ziesler, J.A., *Pauline Christianity*, New York: Oxford University Press, 1990.

教会

Banks, R., *Going to Church in the First Century*, Beaumont: Christian Books, 1990.

Banks, R., *Paul's Idea of Community*, Eerdmans: Grand Rapids, 1980.

Ellis, E.E., *Pauline Theology: Ministry and Society*, Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

Käsemann, E., *Essays on New Testament Themes*, London: SCM, 1964.

Käsemann, E., *Perspectives on Paul*, London: SCM, 1971.

Schatzmann, S., *A Pauline Theology of Charismata*, Peabody: Hendrickson, 1989.

教会及其犹太根源

Dunn, J.D.G., *The Partings of the Ways*, Philadelphia: TPI, 1991.

希伯来人与说希腊语的人

Bruce, F.F., *Peter, Stephen, James and John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Hengel, M., *Between Jesus and Paul*, Philadelphia: Fortress, 1983.

彼得

Brown, R.E., Donfried, K.P. and Reumann, J., *Peter in the New Testament*, Minneapolis: Augsburg, 1973.

Brown, R.E. and Maier, J.P., *Antioch and Rome*, New York: Paulist, 1983.

Cullmann, O., *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, Philadelphia: Westminster, 1962.

彼得前书

Cross, F.L., *1 Peter, a Paschal Liturgy*, London: Mowbrays, 1954.

NABPR Special Studies, *Perspectives on First Peter*, Macon: Mercer University Press, 1986.

雅各书

Davids, P., *The Epistle of James*, Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Dunn, J.D.G., *Unity and Diversity in the New Testament*, Philadelphia: Westminster, 1977.

Hartin, P.J., *James and the Q Sayings of Jesus*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.

Mitton, C.L., *The Epistle of James*, Grand Rapids: Eerdmans, 1966.

希伯来书

Casey, Juliana, *Hebrews*, Wilmington: Glazier, 1980.

Thompson, J.W., *The Beginnings of Christian Philosophy*, Washington DC: Catholic Biblical Association, 1981.

约翰一、二、三书

Brown, R.E., *The Community of the Beloved Disciple*, New York: Paulist, 1979.

Edwards, R.B., *The Johannine Epistles*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

Ellis, E.E., *The World of St John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Hengel, M., *The Johannine Question*, Philadelphia: TPI, 1989.

Marshall, I.H., *The Epistles of John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

启示录

Bauckham, R., *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Collins, Adela Yarbro, *The Apocalypse*, Wilmington: Glazier, 1979.

Mounce, R.H., *The Book of Revelation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

阐释

Beasley-Murray, G.R., *Preaching the Gospel from the Gospels*, Peabody MA: Hendrickson, 1997.

Boers, H., *What is New Testament Theology?*, Philadelphia: Fortress, 1979.

Charpentier, E., *How to Read the New Testament*, London: SCM, 1982.

Coggins, R.J. and Houlden, J.L., *A Dictionary of Biblical Interpretation*, London: SCM, 1990.

Court, John M., *Reading the New Testament*, New York: Routledge, 1997.

Farmer, William R., *The Gospel of Jesus: The Pastoral Relevance of the Synoptic Problem*, Louisville KY: Westminster John Knox Press, 1994.

Fish, S.E., *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1980.

Green, J.B., ed., *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Klein, W.W., Blomberg, C.L. and Hubbard, R.L., *Introduction to Biblical Interpretation*, Dallas: Word, 1993.

Krentz, E., *The Historical-Critical Method*, Philadelphia: Fortress, 1975.

Lührmann, D., *An Itinerary for New Testament Study*, Philadelphia: Trinity Press International, 1989.

McKnight, E.V., *Post-Modern Use of the Bible*, Nashville: Abingdon Press, 1988.

McKnight, Scott, ed., *Introducing New Testament Interpretation*, Grand Rapids: Baker, 1989.

Neill, Stephen and Wright, Tom, *The Interpretation of the New Testament 1861–1986*, New York: Oxford University Press, 1988.

Osborne, G.R., *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Hermeneutics*, Downers Grove IL: InterVarsity, 1991.

文献索引

第 68、272 页：William Wrede, *The Messianic Secret* (Cambridge: James Clarke, 1971); originally in German 1901.

第 81、130、271 页：A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede* (London: A & C Black, 1954); originally in German 1906.

第 109、133、143、200 页：C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (London: Hodder & Stoughton, 1963).

第 132、143 页：C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (London: Nisbet, 1935).

第 142 页：Adolf Jülicher, *Die gleichnisreden Jesu* (Freiburg: J. C. B. Mohr, 1899).

第 143 页：Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (London: SCM Press/New York: Scribner 1972, 3rd ed.).

第 219、249、279 页：B. H. Streeter, *The Four Gospels* (London: Macmillan, 1924); quotation (page 210) from page 385.

第 224、225 页：M. Dibelius, *From Tradition to Gospel* (Cambridge: CUP 1971); originally in German 1919.

第 224、272、276 页：R. Bultmann, *The History of Symoptic Tradition* (Oxford: Blackwell 1968, 2nd ed.); originally in German 1921.

第 224 页：Vincent Taylor, *Formation of the Gospel-Tradition* (London: Epworth, 1935).

第 228 页：E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (London: SCM Press, 1963); quotation from page 15. Klaus Berger, *Formgeschichte desNeuen Testaments* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984).

第 241 页：B. W. Bacon, *Studies in Matthew* (New York: Henry Holt, 1930).

第 242 页：J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom* (Minneapolis: Fortress Press, 1989, 2nd de.).

第 270、271 页：Hermann Samuel Reimarus (ed. Charles H. Talbert), *Fragments* (London: SCM press, 1971). D. F. Strauss(ed. Peter C. Hodgson), *The Life of Jesus Critically Examined* (London: SCM Press, 1973). Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (London: Longmans, Green, 1883). J. Weiss (ed. R. H. Hiers and D. L. Holland), *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (London: SCM Press, 1971).

第 271 页：HJ. Holtzmann, *Das Messianische Bewusstsein Jesu: Ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907).

第 259、272 页：R. Bultmann, *Jesus and the Word* (New York: Scribner, 1934); quotation (page 218) from page 8.

第 273 页：E. Käsemann, The Problem of the Historical Jesus', in *Essays on New Testament Themes* (London: SCM Press, 1964), pages 15—47.

第 274 页：R. W. Funk and R. W. Hoover, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: Polebridge, 1993).

第 275、279 页：N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London: SCM Press, 1967); quotation (page 234) from page 15.

第 315 页：N. Perrin, *The New Testament: An Introduction* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1974); quotation from page 204.

第 418 页：Ed Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1977).

第 495 页：E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (London: SCM Press, 1963); quotation from page 81. H. Berkhof, *Christian Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979); quotation from page 400.

第 500 页：Max Weber, *Economy and Society* (Berkeley: University of California, 1978); originally in German, 1964. Max Weber, *On Charisma and Institution Building* (Chicago: Chicago University Press, 1968).

第 587 页：E. B. Pusey, *Daniel the Prophet* (London: Parker, 1868); quotation from page vi.

第 587 页：Helmut Koester, in B. A. Pearson (ed), *The Future of Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1991); quotation from page 474.

英汉译名对照表

Alexander the Great 亚历山大大帝
Alexanderia 亚历山大
Antioch 安提阿
Antiochus IV Epiphanes 安条克四世伊比芬尼
Apocalyptic writings 启示性作品
Apollonius 阿波罗纽
Aramaic 亚兰语
Aristeas, letter of《阿里斯提斯信扎》
Artemis 亚底米，阿耳特弥斯
Athanasius 阿塔那修
Augustus 奥古斯都
Aurelius，Marcus 奥勒留，马可
Beza, Theodore 贝扎，西奥多
Bultmann, Rudolf 布尔特曼，鲁道夫
Caligula 加利古拉
Cerinthus 克林妥
Chrysippus 克吕西波
Claudius 克劳狄
Clement, of Alexandria 亚历山大的克莱门特
Codex , Sinaiticus 西奈抄本
Damascus 大马士革
Dead Sea Scrolls 死海古卷
Descartes 笛卡儿
Dibelius, Martin 迪贝柳斯，马丁
Docetism 幻影论
Dodd，C. H. 多德，C. H.
Domitian 图密善
Epicutetus 爱比克泰德
Epicurus 伊壁鸠鲁
Eusebius 优西比乌
Felix 费利克斯
Festus 非斯都
Form criticism 形式批判
Gentiles 外邦人
Gnosticism 诺斯替主义
Gunkel，Herman 甘克尔，赫尔曼
Hellenist Christians 希腊化基督徒
Herod the Great 大希律
Hilary of Poitiers 普瓦蒂埃的希拉列
Hippolytus 希波律陀
Ignatius 伊格纳修
Irenaeus 爱任纽
Jeremias, Joachim 耶雷米亚斯，约阿希姆
Josephus 约瑟夫
Kerygma 福音宣讲
Kasemann，Ernest 凯斯曼，恩斯特
Lysimachus 律西马古
Lucian 卢奇安
Marcion 马西昂
Midrash《米德拉西》
Mishnah《密什拿》
Mithraism 密特拉教
Muratorian Canon 穆拉多利经目
Nag Hammadi 拿哈马迪
Nero 尼禄
Origen 奥利金
Oxyrhynchus 奥克西瑞初斯
Papias 帕皮亚
Parousia 基督再来

Pergamum 帕加门
Petronius 佩特罗尼乌斯
Philo 斐洛
Philostratus 斐罗斯特拉图
Pilate 彼拉多
Polycarp 波利卡普
Prudentius 普鲁登修斯
Qumran 库兰姆
Redaction criticism 编修批判
Sanhedrin 犹太公会
Saturninus 萨顿宁
Schweitzer, Albert 史怀哲,阿尔伯特
Seneca 塞内加
Stoicism 斯多葛主义
Strado 斯特拉多
Streeter 斯特里特
Suetonius 苏维托尼乌斯
Synnoptic Gospels 符类福音书
Tacitus 塔西佗
Tarsus 大数
Tatian 塔提安
Taylor, Vincent 泰勒,文森特
Tertullian 德尔图良
Testmonia《见证》
Texual criticism 文本批判
Thomas, gospel of《多马福音》
Thucydides 修昔底德
Tiberius 提比略
Titus 提图斯
Zeno 芝诺
Zeus 宙斯

本书融新约历史与新约研究为一体。作者在书中的主体部分对新约圣经的历史文化背景、耶稣的福音信息、初期教会的发展历史以及新约各卷书的具体内容进行了清晰明了的概述。书中每个部分都附有特别文章，在这些文章中，作者深入讨论了新约研究中最有代表性的观点。



ISBN 7-301-07851-X



ISBN 7-301-07851-X/C·0288 定价:29.00元